CORNELIO FABRO

PARTICIPACIÓN Y CAUSALIDAD SEGÚN S. TOMÁS DE AQUINO

Traducción de

María Lilián Mujica Rivas

ÍNDICE

Índice 3

Prefacio de L. De Raeymaeker 7

Prefacio del autor 11

INTRODUCCIÓN 13

Actualidad y ORIGINALIDAD del «esse» tomista 13

I. El carácter sintético del ser y la metafísica 13
II. El equívoco de la «existencia» en el pensamiento occidental y la «diferencia metafísica» del ser 25
III. La desviación del ser formal y la reasunción del «esse» tomista 34
IV. Interpretaciones recientes 44
V. Originalidad del «esse» tomista («esse in actu» «esse ut actus») 65

Primera Parte 75

La formación del «esse» Tomista 75

Sección I: La problemática clásica del «esse» 77

Verdad y Ser en Parménides y Heráclito 77
Dicotomía del ser y el no-ser en Platón 99
La polivalencia del ser en Aristóteles 118
El ser en la Gramática y en la Lógica 138

Sección II: La metafísica tomista del «esse» 157

Santo Tomás, el platonismo y el aristotelismo 157
La prioridad metafísica del ser 183
a) De divinis Nominibus 196
b) De Causis 202
c) De Causis y el Pseudo-Dionisio: la reducción al «esse» 203

Sección III: La emergencia tomista del «esse» 215

Las determinaciones del Ens: unum, verum, bonum 215
Las perfecciones trascendentales: esse, vivere, intelligere 220
La estructura nocional del ens tomista 228
El oscurecimiento del esse en la escuela tomista 246

Segunda Parte 279

La causalidad del ser 279

Sección I: La causalidad predicamental 281

La causalidad vertical platónica 281
La causalidad horizontal aristotélica 289
La causalidad sintética tomista 295

Sección II: La causalidad predicamental unívoca 303

La causalidad de la forma (forma dat esse) 303
a) La causalidad formal 307
b) La causalidad real 310
La causalidad de la forma y la emergencia del «esse» 316

Sección III: La causalidad trascendental 321

La causalidad del «esse» 321
a) La dependencia absoluta de la creación 323
b) El objeto de la creación 324
c) El término propio de la creación: el «esse» 327
La causalidad del «esse» y la estructura del ser finito 331
La causalidad predicamental y trascendental (causa secundum fieri, causa secundum esse) 337
La estructura de la causalidad predicamental y trascendental 351

Tercera Parte 363

La dialéctica de la causalidad 363

Sección I: La inmanencia de la causalidad 365

La transposición de la causalidad aristotélica 365
La transposición de la causalidad platónica 377
El principio de totalidad 399
La causalidad de los cuerpos 408
Causalidad creada y procesiones divinas 413
Causalidad creada y causalidad divina 431

Sección II: La semántica de la participación tomista 451

Participación, causalidad, analogía 451
La semántica del «esse»: del «esse» formal al «esse» actual 475
La inmanencia eleática del «esse» según Eckhart 488
La intensidad del «esse» en Nicolás de Cusa 501

a) La vida de Dios 501
b) Trascendencia divina y «Diremtion» de las criaturas 504
c) La infinitud divina y la superación de la causalidad 506
Dialéctica hegeliana, analogía eckhartiana y analogía tomista 514
Temática de la participación 538

Conclusión 551

Participación y causalidad 553

A. El orden estático de la constitución del ser 553
B. El orden dinámico de la producción del ser 556
C. La semántica de la participación: la analogía 561

PREFACIO DE L. DE RAEYMAEKER

Cornelio Fabro, de la congregación de los Padri Stimatini, publicó, en 1939, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, obra de una considerable importancia, que de entrada le aseguró un lugar selecto en el mundo de la filosofía. Desde ese momento, dio muestras de una intensísima actividad, publicando numerosas contribuciones en el ámbito de la Metafísica, la Psicología, la Historia de la Filosofía, especialmente estudios sobre Hegel, Marx, Kierkegaard.

Fabro estaba provisto de una buena formación científica, puesto que anteriormente había dado sus primeros pasos con investigaciones en el ámbito de la Biología. De ellas le quedó, sin duda, el gusto por los datos, así como el aprecio por las situaciones claras. Si se trata de historia, deja a un lado los intermediarios para ir a las fuentes, y se empeña en leer a los autores en su lengua. Cuando resolvió indagar sobre el pensamiento kierkegaardiano, comenzó aprendiendo el danés, y él mismo publicó la traducción italiana de los principales pasajes del *Diario* de Kierkegaard.

Continuando sus investigaciones en diferentes sectores de la Filosofía y de la Historia, Fabro no se dejó desviar de la tarea principal que se había propuesto, la de revelar el sentido auténtico de la metafísica de Santo Tomás. El volumen sobre la *Partecipazione*, aparecido en 1939 y reeditado en 1950, sólo constituía una primera parte. Para escribir la siguiente, el autor se tomó su tiempo; quiso, en primer lugar, ampliar sus horizontes y dejar madurar su pensamiento.

Es para nosotros un honor y una alegría haber podido invitarlo al Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, en 1954, para ocupar la «Cátedra Cardenal Mercier», y, de esa manera, haberle dado la ocasión de poner a punto las conclusiones de sus pacientes investigaciones. El resultado de ello es este volumen, titulado *Participación y causalidad*. La obra proyecta una intensa luz sobre puntos fundamentales de la metafísica de Santo Tomás, al mismo tiempo que ayuda a situarla en la historia general del pensamiento filosófico. Con esta publicación, Fabro habrá contribuido a precipitar y, de alguna manera, a hacer llegar a su culminación el movimiento de renovación de la metafísica tomista.

Muchos tendían a pensar que, en este campo, ya no se podía realizar ningún progreso, al menos en el nivel de los principios. Sin duda, también se imaginaban que en materia filosófica, donde la precisión es de rigor, las mismas pala-

bras revisten las mismas ideas en todas partes. Ciertamente eso es una ilusión. Y debemos destacar que, incluso y sobre todo, los términos más usuales, que son los más importantes, se emplean con acepciones que difieren de un autor a otro; por otra parte, en esto se manifiesta la diferencia fundamental de los sistemas; y también en esta línea debe situarse la fuente de su multiplicidad.

Para convencerse de ello, basta con buscar el sentido de las palabras más corrientes: tales como «ser», «ente». Poseen una importancia particular, tanto en la filosofía griega como en la de la Edad Media y en muchos sistemas de la época moderna y contemporánea. Así pues, sería erróneo creer que Parménides, Platón, Aristóteles, están de acuerdo sobre el sentido que debe ser atribuido a «□□□□□□□□»; igualmente, sería inexacto pretender que en San Buenaventura, Santo Tomás, Enrique de Gante, Juan Duns Escoto, «*ens*» y «*esse*» se emplean de la misma manera. En fin, sería ingenuo remitir al diccionario para establecer que *Sein*, en alemán, es la traducción literal de la palabra latina *esse*, y concluir de ello, sin más, que, valiéndose de esos términos, Hegel y Santo Tomás les atribuían exactamente el mismo alcance.

Las significaciones metafísicas no se constatan de la misma forma que las cosas físicas; deben ser objeto de una aprehensión intelectual, que no tiene la misma calidad en todos los pensadores, puesto que en todos no es igualmente penetrante y sustanciosa. Así, a lo largo de la historia, se ha hecho manifiesta una evolución en la manera filosófica de concebir el «ser» y, consecuentemente, en la manera de entender los problemas que dependen de él. Por tanto, ¿cómo sería posible que no se hubiera modificado el sentido preciso de la palabra «ser» de un filósofo a otro? ¿Cómo sería posible que no se hubiera producido un desplazamiento de sentido en el transcurso de los siglos?

Lorenz Fuetscher, el autor de *Akt und Potenz* –aparecido en 1933–, suareciano convencido y perspicaz, hacía notar que sobre el ser, punto de partida de la metafísica y punto de vista propio de esta disciplina, se encuentran en desacuerdo tomistas y suarecianos, y que, en consecuencia, salvo que lleguen a entenderse sobre ese punto, la discusión de toda otra cuestión, –naturalmente subsecuente–, debe ser considerada como estéril y ociosa. En el campo tomista surgió la misma convicción y se difundió poco a poco. En esta perspectiva, hace un cuarto de siglo que los pensadores se dedican a estudiar los escritos de Santo Tomás y a profundizar su doctrina, desde diversos ángulos. Al fin de cuentas, ¿cuál es la actitud fundamental del Doctor Angélico en materia metafísica? ¿En qué difiere esta actitud de la de sus predecesores y de la de sus contemporáneos?

Pronto se reconoció que la posición de Santo Tomás, en metafísica, es profundamente original. Lo es mucho más de lo que los tomistas están acostumbrados a decir. Es cierto que el Doctor Angélico se empapó de doctrinas de distintos orígenes: griego, latino, árabe, judío; pero, lejos de permanecer escla-

vo de sus fuentes, y de limitarse a ordenarlas en un sistema ecléctico, logró asimilarlas de una forma personal. Mientras se apoyaba en ellas, se liberó de ellas; tomando ayuda de la luz de esas doctrinas, concibió una metafísica que le es propia; y, en ella, todo el conjunto doctrinal, incluido el punto de vista formal, se encontró renovado. Desde ese momento, siendo sometidos a una nueva iluminación, tanto los problemas como las soluciones, encontraron en ella un sentido hasta ahora desconocido.

Algunos sostienen que, desde Platón, el estudio del ser se atascó, porque fue reducido completamente al estudio de la *quidditad*. En cierto sentido, esta opinión podría defenderse, pero con la condición de que incluya al menos una reserva, ciertamente considerable: que no puede aplicarse a la doctrina de Santo Tomás. En efecto, ¿aún se pretende poner en duda que el Doctor Angélico haya establecido una distinción fundamental entre la esencia y el *esse*, o refutar que ante sus ojos la esencia es un principio potencial, mientras que el *esse* es un acto? Entonces, ¿cómo es posible asombrarse de que Santo Tomás conceda la primacía al acto primero, es decir, al *esse*?

En consecuencia, en la concepción tomista, el campo de aplicación de la teoría aristotélica del acto y la potencia se extiende mucho más allá del ámbito de las categorías, puesto que engloba el orden del *esse* en sí mismo; y justo por eso, la posición de Aristóteles se encuentra ampliamente superada. Pero, desde el momento en que el *esse* aparece como un auténtico acto, comienza a tomar aspecto de perfección, y Santo Tomás le aplica legítimamente la teoría platónica de la participación. Para hacerlo, el Doctor Angélico, esta vez, debió superar a Platón, porque le fue necesario considerar el *esse* –fuente absolutamente universal de participación– como irreductible a cualquier esencia, y situarlo más allá de toda idea *quidditativa*.

Tal como la concibe Santo Tomás, la esencia es nada más que el *modo* de ser, principio potencial que se remite, totalmente y por sí, al acto de ser. Ya no es la esencia (la idea *quidditativa*, la categoría), sino el ser quien lleva el principal acento metafísico, porque toda realidad definible participa del ser. El *esse*, la perfección más radical y más extendida, «*perfectio omnium perfectionum*», debe ser considerado como el principio fundamental de toda realidad, y la fuente luminosa de toda inteligibilidad. La conclusión se impone: lejos de remitirse a alguna forma de esencialismo, el sistema de Santo Tomás más bien se le opone, puesto que se funda sobre una metafísica del *esse*, en el más estricto sentido del término.

¿Nunca perdió de vista la escuela tomista esa inspiración profunda de la doctrina de su maestro? Parece difícil responder con una negación categórica. Independientemente de cuál sea esa respuesta, el tomismo actual toma una conciencia cada vez más clara de la significación y de las exigencias fundamentales

de la filosofía del Doctor Angélico. No hay inconveniente en ver en ella el signo de una robusta salud intelectual y de un gran vigor filosófico.

Esta situación favorable es el fruto de un vasto movimiento de investigación histórica y de reflexión filosófica, con el cual Fabro colabora de la manera más eficaz. En más de un aspecto ha realizado en él la obra de un pionero.

Ser, participación, causalidad: otros tantos temas que le son familiares, y que lo condujeron hasta el corazón del problema metafísico. Su ambición es comprender mejor que la estructura íntima de los seres se constituye y se mantiene sólo en la dependencia total e incondicional que caracteriza toda participación en el Ser absolutamente puro, la Causa creadora.

Fabro es merecedor de nuestras felicitaciones más sinceras y de todo nuestro reconocimiento por la obra magistral con la que nos ha gratificado.

L. De Raeymaeker
Presidente del Instituto Superior de Filosofía
en la Universidad de Lovaina

Lovaina, 10 de noviembre de 1958.

PREFACIO DEL AUTOR

La presente obra pretende ser el cumplimiento de una promesa hecha hace veinte años, en el momento de la publicación de nuestro volumen sobre la noción de participación (Milán, 1939, 2ª ed., Turín, 1950), en el cual dábamos, por primera vez, una opinión sobre la forma en que la metafísica tomista del *esse* supera el conflicto entre el platonismo y el aristotelismo. Hemos podido cumplir esa promesa gracias al «Instituto Superior de Filosofía» de la Universidad de Lovaina, que quiso invitarnos, en 1954, a asumir el curso anual de la «Cátedra Cardenal Mercier» sobre el tema «Participación y causalidad». El presente volumen constituye la redacción definitiva de ese curso.

En él, nuestro propósito no es tanto exponer esa idea, como estudiar sus fundamentos, precisando la orientación de la metafísica en el sentido del tomismo auténtico, en su calidad de teoría pura del ser como acto, de tal manera que la especulación no pueda detenerse en las relaciones de la esencia y el ser, sino que deba explicar la pertenencia constitutiva del ser al hombre y del hombre al ser, explicando al mismo tiempo por qué el hombre se busca en el ser, y por qué el ser se clarifica en el hombre.

La especulación occidental, realista e idealista, con demasiada frecuencia ha buscado la verdad del ser en la esencia, olvidando y disipando el ser en la síntesis de los seres, de tal modo que verdad y ser, valor y ser, han quedado irremediablemente separados. Por esa razón, la dirección de los destinos del hombre ha sido confiada, sobre todo desde el Renacimiento, y mucho más resueltamente aún con el principio moderno de la conciencia, a los progresos de la ciencia y de la técnica, a las manipulaciones de la política y a la organización de la cultura... Si citamos frecuentemente a Hegel y a Heidegger, será para identificar las etapas más importantes de ese vaciamiento del ser con el cual la conciencia moderna ha caído en un abismo, como consecuencia de la caída del ser en la esencia, y de la consiguiente prioridad del pensamiento sobre el ser. Tanto estas referencias como las referencias a las fuentes neoplatónicas del pensamiento clásico, son testimonio, en el clima del pensamiento moderno, de la fecundidad del *esse* tomista, en su calidad de acto intensivo emergente, que, por sí mismo, es principio, medio y fin de la causalidad en la producción de lo real. Es, pues, evidente, especialmente después de las objeciones y de las experiencias más radicales del pensamiento moderno, que la auténtica especulación tomista, oscurecida en los últimos siglos por las querellas de escuela, es capaz de mostrar el valor decisivo de su concepción del ser como acto originario.

En el momento en que se reconozca debidamente el descarrilamiento y la desviación teológica de la metafísica de la inmanencia, con sus múltiples derivaciones, se hará evidente que la tarea del futuro tomismo es tomar la exigencia

de esa preconizada inmanencia, y volver a ponerla en el seno del problema esencial del pensamiento, el de la fundamentación de lo finito en lo Infinito, de los seres en el Ser. Así, el tomismo esclarecerá los principios propios de la «metafísica del acto», no como una manifestación cultural aislada, sino como sustancia perenne de la filosofía humana, en la cual se disipan los defectos y las desviaciones de los sistemas. Así pues, al tomismo, más que a cualquier otra escuela de pensamiento cristiano, le incumbe la misión de unificar la conciencia humana, construyendo, con los fragmentos de su devenir histórico, la unidad de la estructura doctrinal universal[1].

El Autor

Milán, Universidad Católica, Pascua 1958.

[1] Agradezco especialmente a Jean J. de Santo Tomás, de la *Revue Thomiste*, y a C. Vansteenkiste del Ateneo Pontificio «*Angelicum*» de Roma, por la preparación del texto francés. La edición italiana, que acaba de aparecer (S.E.I., Turín), ha sido completada ulteriormente con algunas investigaciones particulares, y con los índices de las fuentes y de las citas de Santo Tomás.

INTRODUCCIÓN

ACTUALIDAD Y ORIGINALIDAD DEL «*ESSE*» TOMISTA

La aventura del pensamiento moderno, en su línea más constructiva, está unida, si nos atenemos al testimonio de Kant, a la incidencia de la crítica hecha por Hume al principio de causalidad. El gran escéptico escocés había proclamado, con un acento apasionado, la imposibilidad de conocer la unión directa y analítica entre ambos términos del proceso del devenir de lo real, porque una unión directa supone una conexión necesaria, y la conexión necesaria exige en su fundamento propio y efectivo la identidad real. De hecho, sólo la identidad real –total o parcial– de los términos puede fundamentar la verdad del ser del juicio: identidad de hecho para las predicaciones de carácter contingente («el sol brilla»), e identidad de derecho para las predicaciones de valor necesario («el todo es mayor que sus partes»). Ahora bien, las proposiciones causales se niegan, según Hume, a ser incluidas tanto en una como en otra de esas categorías de proposiciones: no expresan una simple secuencia lógica de conceptos, sino una conexión de hechos, y tampoco afirman una pura correspondencia de hechos, sino una conexión real de valor necesario[1].

En otras palabras, en la causalidad se esconde y se expresa el misterio del ser mismo, en cuanto le corresponde fundar el devenir por medio del cual el ser se hace presente en el mundo y se manifiesta a la conciencia. En eso Hume ha visto con exactitud, cualesquiera hayan sido sus premisas y cualesquiera hayan sido luego, partiendo de Kant, las consecuencias –fueron decisivas, lo sabemos– para el desarrollo del pensamiento moderno.

I. El carácter sintético del ser y la metafísica

Es exacto afirmar que la estructura de lo real es sintética, y, por consiguiente, –más aún– que el mismo devenir de lo real es sintético. Y ello es así porque, tanto para Hume como para Parménides, el ser y el devenir están en las antípo-

[1] Hume, *Treatise on Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1928, I, Secc. XIV, pp. 155 ss.

das en la determinación de la verdad, más de lo que lo están el ser y el no-ser. En efecto, fácilmente podemos desembarazarnos del no-ser y reducirlo a un momento lógico, pero no sucede lo mismo con el devenir, que, desde los orígenes del pensamiento occidental, ha crucificado al ser y lucha a muerte contra él. El resultado de esta lucha en el pensamiento occidental ha sido, y continúa siendo, incierto: unas veces el devenir sucumbe y, *contra* él, es afirmado el ser; otras veces el ser es vencido y, *sobre* él, es exaltado el devenir; puesto que hablar de un ser *y* de un devenir no tiene sentido, mientras que afirmar que el ser *está en* devenir (que *deviene*...), o hablar de un devenir del ser en sí mismo (que es *del* ser...), es herir esa antítesis del ser y el devenir (nacer y perecer...) que subyace tras el significado primordial y, por consiguiente, insuperable del problema mismo. Ésos no son problemas perimidos. Después del pensamiento moderno, el pensamiento contemporáneo tiene el mérito de haberlos retomado, contra el optimismo del idealismo y de sus epígonos.

De hecho, si bien la «verdad del ser» en cuanto ser ha sido planteada como el problema de lo uno y lo múltiple, la «verdad de la causalidad» como el devenir del ser se presenta inevitablemente como el problema del ser del devenir. A esos dos problemas, la filosofía griega más consistente ha dado (con Platón y Aristóteles) una misma dirección, la cual se orienta hacia el no-ser, y ha planteado, por la contradicción antitética de ser y no-ser, ya sea un no-ser que «de alguna manera» es, o bien un no-ser que no es de la manera que debe ser el ser que simplemente es. Pero la solución, a la cual se había opuesto Parménides, sólo es aparente, y vale, a lo sumo, para el mundo de las apariencias, no para el mundo de la verdad del ser; puesto que ese «no-ser» llamado a fundar el devenir y la multiplicidad del ser, y que pone «otro» [orden del] ser debajo del ser que es pura y simplemente, no pertenece y no puede ser reducido por un vínculo de pertenencia necesaria al ser como tal. Afirmar que el ser deviene y que el devenir tiene realidad de ser, que lo múltiple y la verdad del ser, o que la causalidad, tiene una propia verdad de ser, puede parecer legítimo, pero no puede ser reivindicado analíticamente como atributo del ser en sí mismo. De todos modos la causalidad, exactamente igual que la multiplicidad, es una novedad, un incremento con relación al ser que se presenta con un carácter de unidad, de tal modo que la pertenencia de la causalidad al ser parece tener que fundarse más en otra parte que en el ser mismo. El pensamiento clásico ha ignorado la forma original de ese carácter sintético del ser. Al contrario, sabemos que ese carácter ha sido establecido por la religión revelada como fundamento de la concepción de Dios y del mundo, gracias al dogma de la creación del mundo partiendo de la nada. El pensamiento moderno, que también se propuso fundar radicalmente el ser, se apropió de la verdad cristiana, pero para transformar el carácter sintético del ser mismo en el ser de la conciencia, interpretando el comienzo absoluto de la creación como la «espontaneidad creadora» del Sujeto absoluto impersonal. La víctima de esa mistificación de lo Absoluto ha sido la misma filosofía

moderna. Ha hecho perder el significado original de la verdad del ser, a la cual definitivamente ha renunciado, después de la bancarrota de la tentativa de panteísmo más audaz de todos los tiempos, a saber, la teología laicizada de Hegel. Neopositivismo, problematicismo, materialismo dialéctico, existencialismo de izquierda... son «los testimonios auténticos» del fracaso de la aventura del ser en la conciencia occidental; son ellos quienes hoy aportan el estímulo para una «demanda metafísica» auténtica que pueda ofrecer a la conciencia contemporánea una nueva orientación del pensamiento humano[2] para una elucidación definitiva del problema de la verdad en la perspectiva de un tomismo esencial.

Por consiguiente, Hume ha sido considerado cercano a Parménides, no por azar, sino por una verdadera necesidad[3]: de la misma forma que la demanda de Parménides pensó encontrar una respuesta en la teoría de lo «concreto» de los grandes sistemas socráticos, la demanda de Hume se inclinó primero hacia el cuadro simétrico de las categorías kantianas, luego hacia los sistemas del idealismo trascendental. Y así, de la misma manera que primero se perdió el ser, a su vez, la causalidad ha sido perdida y es necesario recomenzar de nuevo, suponiendo que ello aún sea posible. Esa posibilidad sobre una base sistemática es una empresa que no tiene ninguna otra salida más que la salida misma de la filosofía; es lo que, por lo demás, proclama con una perfecta coherencia la mayor parte de la filosofía contemporánea. Aquí, al contrario, queremos retomar el gran «Diálogo sobre el ser», del cual nació el pensamiento occidental, únicamente en ese punto en el que, gracias a la creación del mundo por Dios, el Absoluto *Ser* ya no está solo, sino que a su lado y debajo de él se encuentran los *seres*. De allí procede precisamente la dialéctica o la tensión esencial y constitutiva de los seres en relación con el Ser. Ese Diálogo es posible porque ha sido iniciado por Dios mismo; puesto que, como lo ha dicho Aristóteles (¡y Hegel lo ha subrayado gustosamente!) Dios no es envidioso[4], y ya no es simplemente el Ser formal, es el Ser real, situado en sí mismo en la suprema realidad de ser que es Vida, Pensamiento, Amor, Libertad absoluta... y se ha comportado como una persona libre que obra (crea) cuando quiere, como quiere, y únicamente porque quiere.

---

[2] La prioridad del «bien» sobre el ser, afirmada por el platonismo, no ha llegado a fundar el carácter sintético del ser, puesto que la emanación era necesaria y no libre: cf. Proclus, *Elem. Theol.*, Prop. 8, ed. E. R. Dodds, p. 8 y pp. 194 ss.

[3] Véase el ensayo fundamental de C. V. Salomon, *The Central Problem of David Hume's Philosophy*, en *Jahrb. f. Phänom. u. phänom. Forschung*, X, pp. 299 ss.

[4] Aristóteles critica al poeta Simónides: *Metaph.*, I, 2, 982 b 28 – 983 a 5; cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1930, Einleitung, p. 19 s.

La realidad de lo múltiple y del devenir es la novedad en el ser, la causalidad expresa el origen y el fundamento de la novedad del ser que tiene como fundamento único y esencial la libertad divina. De ese modo, la verdad del ser del devenir y de lo múltiple es y sólo puede ser *sintética*; y en eso la exigencia parmenídea de la verdad del Ser-Uno se encuentra en el mismo punto –pero no en el mismo nivel– que la verdad de la creación del cristianismo. Parménides, consciente de su propia demanda, renunciando a la verdad (del ser) del devenir y de lo múltiple, ha dejado la causalidad fuera del ser, dando en ello, de una vez para siempre, la fórmula del pensamiento puramente formal que afirma el carácter analítico del ser. El desarrollo ulterior del pensamiento clásico adquiere sentido en el esfuerzo, realizado de distintas maneras, por recuperar el devenir y, en consecuencia, la causalidad del ser, aunque la fórmula de esa recuperación se expresa a veces en la renuncia total o parcial a la unidad parmenídea, recurriendo a una contaminación de términos opuestos que no tienen otro fundamento para su aproximación que su incompatibilidad. Ni el Bien o Idea neoplatónica, ni el Acto puro aristotélico se mezclan con el «devenir» y con lo «múltiple», con los cuales, al contrario, se mezcla, y en los cuales se hace esencialmente presente el Dios creador y conservador del mundo, según el cristianismo.

En consecuencia, parece que, si el pensamiento formal puro debe rechazar la causalidad en la medida en que afirma la unidad del ser, y debe ignorar el ser en la medida en que afirma la causalidad, ello se debe al carácter de abstracción formal[5] que tomó el pensamiento en la tradición occidental, tanto en la antigüedad como en la época moderna, hasta, e inclusive, en el Heidegger de los últimos años. La abstracción y el formalismo, de los que hablamos, consisten en el hecho de considerar el pensamiento del ser mediante la pertenencia necesaria o analítica; mientras que en realidad el ser, la verdad del ser que es accesible al hombre (y el hombre mismo interrogándose sobre el ser) es y sólo puede ser originariamente de naturaleza sintética, puesto que se ofrece y se manifiesta en el «éxtasis» o libre génesis de la creación divina cuyo secreto permanece oculto en Dios mismo. Ese carácter sintético intrínseco del ser, que es el fundamento del devenir y de lo múltiple, o de la verdad del ser expresada por la causalidad, no tiene nada que ver –eso es evidente– con la forma extrínseca de sintetismo, habitual en los sistemas antiguos y modernos de pensamiento formal. Se trata de un carácter sintético, que es el fundamento, antes que estructura, del ser mismo (de lo finito), y que, en consecuencia, precede y funda toda otra conside-

[5] Eso no depende, pues, del «carácter sintético» atribuido a la verdad, como lo pretende Heidegger (cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, 2ª edic., Frankfurt am Main, Klostermann, 1949, espec. pp. 6 ss.). La frecuente referencia a las obras más recientes de Heidegger está motivada por la insistencia con la que sus escritos de post-guerra tratan el problema de la «verdad del ser».

ración analítica de lo real. En virtud de ese carácter sintético intrínseco del ser, se introdujo en el desarrollo del pensamiento occidental la dualidad de *esencia* y *existencia*, como momento de resolución en la tensión entre el ser y el aparecer, entre lo uno y lo múltiple.

No obstante, debemos observar inmediatamente que la dualidad de esencia y existencia ha permanecido únicamente como un recurso dialéctico, tanto en el pensamiento antiguo como en el moderno, cada vez que se ha ignorado el fundamento radical del ser, que es la creación, es decir, cada vez que ha servido únicamente de red semántica funcional y constitutiva para caracterizar la tensión de lo abstracto y lo concreto; filtro de relaciones conceptuales para el espíritu y no estructura de la realidad del ser[6]. En la medida en que el pensamiento ha pretendido ser, en sí mismo, el camino del ser, portador de su inteligibilidad, sustituyó al ser mismo, y así fue perdida la verdad del ser. Opuestamente, la respuesta a la exigencia de Parménides es considerada únicamente dentro del ser, en el predominio y el rebasamiento propios del acto de ser sobre la esencia, tanto en el momento original de creación como en el momento derivado de la expansión causal del ser en sí mismo hacia la cima de su acabamiento. Entre los dos polos del problema (no resuelto) de la unidad del ser del viejo Parménides y del dogma nuevo del pluralismo de la creación, se inserta la tensión de la metafísica tomista de la participación, que es la contrapartida, en la esfera del ser, de la tensión de la dialéctica en la esfera del pensamiento. Si, para Santo Tomás, la participación expresa el modo de ser o la verdad del ser de los seres finitos, esta misma participación debe expresar la tensión descendente y ascendente de la causalidad que los hace ser y los empuja hacia su fin propio.

Con razón Heidegger retomó el problema de la «verdad del ser», remontando contra corriente, desde el fracaso del pensamiento moderno, para remitirse a Parménides y reencontrar en él la «presencia del ser» en su fundamento original, «antes» de cualquier determinación o *Diremtion* (Hegel) que lo vele o lo degrade en las formas de la objetividad del pensamiento[7]. De hecho, el pensamiento moderno ha reducido la ontología a una filosofía trascendental que se transformó en «doctrina del conocimiento». La realidad del ser es, de ahora en adelante, objetividad (*Seiendheit ist jetzt Gegenständigkeit*), y la objetividad, a su vez, es concebida en función directa de la cognoscibilidad, de tal modo que

---

[6] "La existencia no se comprende sólo como acabamiento sino, quizá mucho más profundamente, como rebasamiento. Ésa es, sin duda, la idea más original, pero también la más delicada de la metafísica" (A Forest, *L'essence et l'existence*, en *Témoignage*, XIII, «L'existentialisme», 1947, p. 223).

[7] Cf. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, espec. pp. 74 ss.

la verdad (*Wahrheit*) con el *cogito* es reducida a una pura certeza (*Gewissheit*). La «doctrina del conocimiento», insiste Heidegger, es contemplación, □□□□□□□□en cuanto el □□□□ es cuestionado e investigado en función de la objetividad y de los medios para hacerla posible (□□□□□□□□). Por esa razón, Kant pudo también, mediante la problemática trascendental, asegurar el momento metafísico de la filosofía moderna por cuanto identifica la verdad con la certeza, y así la entidad (□□□□□□□) del ser se transforma en la objetividad de la *perceptio* y de la *cogitatio*, llevando nuevamente el saber y el conocer al primer plano: la «doctrina del conocimiento» es la nueva metafísica y ontología fundada en la verdad en el sentido de certeza de una representación tranquilizadora. Desde entonces, la moderna «doctrina del conocimiento» (*Erkenntnistheorie*), que se apoderó de las llaves que dan acceso al secreto de la verdad del ser, pregona la creciente y radical impotencia de la metafísica moderna para conocer su propia esencia y su fundamento. Querer hablar de una «metafísica del conocimiento»[8] es en sí mismo un contrasentido; en realidad, sólo se trata de una metafísica del objeto, es decir, del ser como objeto, del ser que es un objeto para un sujeto, del «ser de la conciencia».

El epílogo de la aberración del pensamiento occidental sobre la esencia de la verdad es la reducción del ser –tratado desde la perspectiva de la objetividad trascendental– a la realidad del querer, y de la verdad del ser a la «voluntad de querer» (*Wille zur Wille*) del idealismo metafísico (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer...) que, en Nietzsche, se transforma, con una exigencia más radical aún, en la «voluntad de poder» (*Wille zur Macht*). El destino de Occidente está, pues, marcado, según Heidegger, por el creciente «olvido del ser» (*Vergessenheit des Seins*) y de la distinción entre el ser y el ente. Ese proceso de involución, que ha decidido el destino de la verdad en Occidente, habría pasado por estas fases sucesivas: en un principio el ser es presentado como una forma-idea (□□□□□□□□□□□□□□□□) en Platón; luego la □□□□□□, con Aristóteles, se hace forma-estructura, y el compuesto (□□□□□□□□) es el todo resultante de □□□□□□ y □□□□□, es decir, el □□□□□□□, que es en acto según el modo de la □□□□□□□□□□[9].

He aquí que luego (¡cf. Leibniz!) esta forma de presencia se transforma en la *actualitas* del *ens in actu*, la *actualitas* se transforma en la efectividad, la efectividad se transforma en la objetividad, la objetividad se transforma en expe-

---

[8] Es una clara alusión a la obra principal de N. Hartmann, *Grundlegung einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3ª edic., Berlin, 1941.

[9] Heidegger es cada vez más decidido en ese diagnóstico: "Die entscheidende Wende in Geschick des Seins als □□□□□□□□□□ liegt ins Übergang zur *actualitas*" (*Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, Frankfurt, 1950, p. 342).

riencia subjetiva (*Erlebnis*[10]). Heidegger precisó con energía que la parte que le tocó en suerte a Sartre no es mejor, cuando, oponiéndose (¡pero sólo aparentemente!) al subjetivismo moderno, formuló su principio: «La existencia precede a la esencia». Sartre, en efecto, toma también los términos *essentia* y *existentia* en el sentido de la metafísica que, desde Platón, dice: la *essentia* precede a la *existentia*. Él también se queda bloqueado con ese principio en el olvido de la verdad del ser; puesto que la filosofía puede, ciertamente, determinar la relación de *essentia* y *existentia* en la perspectiva de las controversias de la Edad Media, o en el sentido de Leibniz, o de otra manera. Sin embargo, ante todo es necesario preguntarse desde qué imbricación o disposición del ser (*Seinsgeschick*) llega a presentarse al pensamiento esta distinción en el ser de un *esse essentiae* y un *esse existentiae*. Ahora bien, es justamente esa célebre distinción, establecida en la ignorancia del sentido del ser, la que termina sancionando el olvido del ser, y penetra el destino de la historia occidental y de toda Europa, dominándolo completamente [11].

La situación es clara: en la tradición filosófica occidental, *existentia* significa *actualitas*, que es la efectividad (*Wirklichkeit*), a diferencia de la simple posibilidad entendida como idea o idealidad. «*Existentia*» quiere, pues, significar la realización de lo que alguno es, que se manifiesta en su propia idea[12]. Desde ese punto de vista, la fórmula sartriana no es nada más que la versión laicista, aplicada al hombre, de la concepción que la teología cristiana tiene de Dios (*Deus est suum esse*), y no tiene nada que ver con la dialéctica de *Dasein* y *Existenz* que Heidegger piensa desarrollar por su cuenta[13].

Él declara que se puede hacer remontar la desviación de la cual hablamos a la célebre definición que Aristóteles ha dado de la filosofía, o, más propiamente, de esa primera investigación que constituye la filosofía primera o metafísica: "es la ciencia que considera el ser (*ens*) en cuanto ser (*in quantum ens*) y las

---

[10] *Der Ursprung der Kunstwerkes*, Nachwort, en *Holzwege*, ed. cit., p. 67 s.

[11] *Brief über Humanismus*, Bern, 1947, p. 72 s. –En este ensayo, escrito para rechazar toda aproximación al pensamiento de Sartre, Heidegger reconoce que, en *Sein und Zeit* I, donde sólo hace la distinción entre *Dasein* y *Existenz*, no hay ninguna alusión a la relación de *essentia* y *existentia*, que, al contrario, en sus últimos escritos se encuentra en primer plano. –Sobre el sentido preciso de *Dasein* y *Existenz*, véase *Was ist Metaphysik?*, 5ª edic., Einleitung, 1949, p. 13 s.

[12] Esta dialéctica de esencia-existencia es clara, por ejemplo en Hegel (*Wissenschaft der Logik*, II). Pero reaparece con no menos evidencia en Nietzsche, para quien la *essentia* es la «voluntad de poder», y la *existentia* «el eterno retorno de lo semejante» (*ewige Wiederkehr des Gleichen*): cf. *Nietzsches Wort*: «*Gott ist tot*», en *Holzwege*, ed. cit., pp. 219, 223, 233.

[13] *Brief über Humanismus*, ed. cit. p. 70 s.

propiedades que le convienen necesariamente"[14]. Se pasa, pues, inmediatamente al *ens*, sin investigar primero el ser (*esse*); se plantea el problema de la síntesis del compuesto, sin sacar primero a la luz la manera en que se realiza la aparición de lo simple. Lo que importa es, entonces, la «certeza» de la síntesis, como lo muestran sobre todo Descartes y Kant, o la manera de presentar y de fundar la relación del sujeto con el objeto, y del objeto con el sujeto, y esa manera es la «representación». Desde Leibniz, el ser aparece ante el pensamiento de tal manera que *todo* «*ens qua ens*» es una «*res cogitans*»; y en ese sentido se hace «sujeto», en el sentido de la siguiente relación: el sujeto se constituye en la relación de representación que tiene frente al objeto. Pero esa relación con el objeto, continúa Heidegger, aparece enseguida como una relación de representación frente a sí mismo. En efecto, el acto de representar presenta el objeto en cuanto lo representa ante el sujeto, y, en esa representación, el sujeto mismo se presenta como tal. La presentación es el carácter fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del «sujeto». La presentación es una forma esencial de presencia (□□□□□□□□□□). Como tal, en el hecho de hacerse presente (*Anwesen*), ella es el ser del ente en su función de sujeto. La autocerteza (*Selbstgewissheit*) es así autoconocimiento (*Sichwissen*) en sí, es decir, incondicionado, que tiene como objeto la entidad (*Seiendheit*) del sujeto; ...se sigue de ello que el ser del ente (□□□□□□□□) es *en cuanto ente* (□□□□□□□□), en cuanto es según la manera del autoconocer incondicionado del conocer. El □□□□ de que se trata es el «*ens qua ens perceptum*», es ser de conciencia, es el *esse* del *ens certum* incluso en el «*ego cogito*». En consecuencia, se trataría de la reducción del *esse* del *ens*, especialmente en la forma acabada que Hegel ha dado a la autoconciencia del «concepto», a la «experiencia» (*Erfahrung*) que la conciencia tiene de sí misma en la reflexión absoluta sobre sí como «subjetividad del Sujeto absoluto». De esta manera, por un avance continuo y necesario, la filosofía primera, que "considera el ser (*ens*) en cuanto ser (*in quantum ens*) y las propiedades que le convienen necesariamente", en el idealismo, se transforma en la ciencia de la experiencia de la conciencia, precisamente como ser de conciencia[15].

Por ello se comprende cómo Hegel marca un progreso respecto a Kant – quien considera la existencia como un (dato de) hecho evidente por sí mismo, y

---

[14] *Metaph.*, IV, 1, 1003 a 21: □□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□ □□□□□□□ □□□ □□□□ □□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□. Heidegger traduce, con su propia terminología, pero yendo más allá del texto de Aristóteles: "Sie beschaut das Anwesende als das Anwesende und (beschaut) so das, was an diesem (dem Anwesenden) von ihm selbst her schon vorherrscht" (*Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, p. 117).

[15] Cf. *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, pp. 134 ss.

al mismo tiempo irracional– en la medida en que, en el proceso hegeliano, la existencia es mediatizada por la esencia, de la cual es su «manifestación». Por otra parte, al contrario, la «*existentia*» hegeliana termina siendo absorbida en la «Lógica». Pero el punto de partida de esa «caída» del ser y del *logos* que lo manifiesta comienza ya con Platón, para quien el *logos* tiene el carácter de un □□□□□□□, es decir, de un «poner de manifiesto», y con Aristóteles, quien caracteriza el □□□□□□□ del □□□□□□ como un □□□□□□□□□□□□, una puesta en evidencia[16]. En el apogeo de la filosofía griega, que para Heidegger está representado por Heráclito y Parménides, esa automanifestación del ser, en la cual consiste y se realiza la verdad, se lleva a cabo «mediante» la *obra* (*Werk*): la obra de la palabra como poesía, la obra de la piedra en el templo y en la estatua, la obra de la palabra como pensamiento, la obra de la □□□□□□ como lugar de la historia que funda y conserva todo aquello. En este contexto, «obra», en el sentido del griego □□□□□□□, significa lo que se hace presente en su desencubrimiento, tal como ha sido vislumbrado y pensado por Aristóteles en la □□□□□□□□□□, sin que, no obstante, ese pensamiento jamás haya podido, en lo sucesivo, hacerse esencial en su calidad de originario, debido a la desviación que a continuación se indica: la traducción de □□□□□□□□□□ por «actualitas» y efectividad (*Wirklichkeit*) ha hecho desvanecerse todo lo que había llegado al primer plano de la significación original de □□□□□□□□□□. En particular, la pertenencia mutua de □□□□□□□□y de □□□□□□□□□□ (es decir, de «presencia del presente» y de «puesta por obra») se oscureció[17]. Se trata de la sustitución del «acto» por el «hecho», o incluso, quizá mejor, se trata de la diferencia entre la verdad del ser captada en su *autogénesis* (□□□□□□□□□□) y la constatación del hecho supuesto ya realizado, donde precisamente se deja en el olvido ese acto de autogénesis en el cual se manifiesta el ser del ente. Las consecuencias de ese cambio han sido determinantes en el desarrollo del pensamiento. Generalmente se señala como un «hecho» el que una cosa sea, o el que sea de tal o cual manera. «Hecho», para Heidegger, es un término bello, sin duda, pero también capcioso, y la misma noción de verdad quedó comprometida en él. Ya en Aristóteles vemos preparada esta posición de privilegio del «hecho» en la distinción entre «lo que algo es» (□□□□□□□□□□) y «el hecho de *que* es» (□□□□□□□□□□□□□)[18]. En la terminología posterior

[16] *Überwindung der Metaphysik*, *loc. cit.*, p. 77; cf. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 130. Después de Aristóteles, a pesar de Kant y Hegel, la Lógica no ha hecho ningún progreso esencial (p. 144).

[17] *Einführung in die Metaphysik*, p. 146. *Überwindung der Metaphysik*, *loc. cit.*, p. 76 s.

[18] Cf. *Anal. Post.*, II, 1, 89 b 23: □□

más evolucionada, esta misma distinción pasará al par *essentia* y *existentia*, esencia y realidad de hecho. Pero si queremos llegar hasta el fondo del significado de esos términos, en adelante tradicionales, deberemos remitirnos, insiste Heidegger con razón, al momento inicial en que se realiza esa distinción, es decir que debemos reflexionar sobre esta distinción *por medio de la cual* «*essentia*» y «*existentia*» han sido determinadas por primera vez en su misma relación. Ante todo es necesario preguntarse: ¿sobre qué y cómo está fundado el derecho a esta distinción?, ¿hasta qué punto el pensamiento está comprometido en esta distinción[19]? Finalmente somos llevados hasta la determinación de la esencia original del pensamiento (del «¿qué significa pensar?»).

La desviación, según Heidegger, se origina precisamente en la flexión o decadencia del ser desde su significado original de □□□□□□, en Parménides y en Heráclito, al de la □□□□□□, de Platón, seguida inmediatamente de la distinción aristotélica del □□□□□□□□□□□□(*Was-sein* = lo que algo es) y del □□□□□□□□□□□□□□ (*Dass-sein* = el hecho de que algo es), cuyo remate final ha sido la distinción de *essentia* y *existentia*. En efecto, en cuanto la esencia del ser consiste en «lo» que una cosa es, desde ese momento el «lo», en cuanto es el ser del ente, es también el elemento más importante del ente (*das Seiendste am Seienden*). Así, por su parte, el ente, en sentido propio, es □□□□□□□□□□□□□□□□□. El ser como □□□□□□ se encuentra desde ese momento elevado a ente en sentido propio, y el ente mismo, que primero dirigía el proceso (la □□□□□□), es rebajado por Platón a lo que llama el □□□□□□□□, a lo que propiamente no debería ser, y que, incluso, propiamente *no es*, puesto que representa la idea, el puro aparecer, en la realización concreta, y es, pues, siempre deformado en cuanto se encuentra situado en la materia. La □□□□□□ por su parte se transforma en □□□□□□□□□□□, el modelo. Al mismo tiempo y necesariamente, la idea se transforma en el ideal. Lo que es por imitación, propiamente no «es», sino que sólo participa del ser, □□□□□□□□. Así está abierto el □□□□□□□□□, la fisura entre la Idea que es el existente en sentido propio, la imagen primordial y fundamental, y el no-ser en sentido propio, la copia y reproducción. Y, en consecuencia, está también abierta la brecha insalvable entre el □□□□ y el □□□□□□□□□□□□, en cuanto éste, en relación con el primero, representa una decadencia y una carencia para la verdad del ser. Desde esa perspectiva, la verdad no consiste ya –como anteriormente para Parménides y Heráclito– en el hecho de que el ente se presenta y se manifiesta (es decir, para Heidegger, en la identidad de □□□□□□ = □□□□□□□□□□), sino en la relación

---

□□□□□□□□□□. Véase para ello: A. Trendelenburg, *Elementa Logices Aristoteleae*, 15, ed. nona, Berolini, 1892, p. 80 s.

[19] *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 162.

de conformidad □□□□□□□□□□, por la vía de la imitación □□□□□□□□, que es atribuida al fenómeno respecto al ser por sí que es la □□□□□□. El proceso de degradación es, pues, para Heidegger el siguiente: □□□□□□, □□□□□□□□□□□□, □□□□□□□□□□, □□□□□□□□□[20]. En la sustitución de la □□□□□□ por la □□□□□□ tenemos el acta de nacimiento de esta filosofía denominada «metafísica clásica» (*Metaphysik des Klassizismus*).

Se puede observar, según Heidegger, una sustitución y una desviación semejantes en el significado original de □□□□□□. Vecino de la □□□□□□, que es lo real en el acto de su manifestación, el □□□□□□ es la función de «recoger», el «recogimiento» (*Sammlung*) que el hombre, experimentando el ser en el aparecer, puede hacer del proceso mismo del aparecer; ese recogimiento se realiza originariamente en el lenguaje (*Sprache*). El lenguaje conserva el ente que se ha manifestado como lo que ha sido expresado y dicho, y que puede aún decirse; puesto que lo que ha sido dicho puede ser repetido y dicho otra vez. La verdad conservada en él se difunde, y precisamente de tal manera que ni una sola vez el ente mismo, que se ha manifestado originariamente en el «recogimiento», es propiamente experimentado. También, en lo que es repetido, la verdad se desvincula del ente: tenemos la decadencia del □□□□□□ en la □□□□□□□, de la palabra auténtica en la mera pronunciación (*Hersagen*)[21]. Y he aquí que la decisión sobre la verdad se realiza en lo sucesivo como separación o alternativa entre el estricto hablar y el puro recitar. El *Logos*, en el sentido de decir y testimoniar, se transforma ahora en el ámbito y el lugar donde se realiza la decisión con respecto a la verdad, ya sea originariamente, en lo que se refiere al desvelamiento del ente, o bien, incluso en relación con el ser del ente. Al comienzo, con Parménides y Heráclito, el *Logos* era (como «recogimiento») el devenir del desvelamiento, que se funda en él y le es propio; ahora, al contrario, el *Logos*, en el sentido de testimonio, se transforma, contradictoriamente, en el lugar de la verdad en el sentido de «exactitud» (*Richtigkeit*). Según el principio de Aristóteles, el *Logos* como testimonio es lo que puede ser tanto verdadero como falso; y, de esta manera, la verdad –que originariamente, como no-encubrimiento, es un proceso del ente mismo como principio rector, y es guiado por medio del «recogimiento»– se transforma ahora en pura y simple «propiedad» del *Logos*: la verdad se transforma en la exactitud del *Logos*. Y así, el *Logos* es arrancado de su adhesión originaria al proceso de desvelamiento, de tal modo que el ser mismo del ente se transforma en primer lugar en el objeto (de lo verdadero y de lo falso), y no ya sólo el ente. Ahora, el *Logos* es decir

[20] *Einführung in die Metaphysik*, p. 140 s.

[21] Heidegger remite a los anteriores análisis de *Sein und Zeit*, § 44 b, pp. 219 ss.

algo sobre alguna cosa (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)[22]. Aquello de lo que se habla es lo que, de alguna manera, está sub-yaciendo en la «predicación» (*Aussage*), lo que está puesto delante de ella, la □□□□□□□□□□□□□□□ (*subiectum*). Mientras que anteriormente el *Logos* era considerado como lo consistente en sí por la «predicación», en adelante el ser se da como «*lo* que-se-pone-delante» (el sujeto).

Aquí se origina, según Heidegger, la doctrina de las «categorías», en cuanto los diversos «modos de predicación» del ser son tomados como las determinaciones del ser en sí mismo. Así, la doctrina del ser y de las determinaciones del ente como tal se transforma en la doctrina que investiga las categorías y su orden, y el propósito de toda ontología es ofrecer una doctrina de las categorías. Que las categorías son los caracteres esenciales del ser, en adelante, será una verdad no cuestionada en el pensamiento occidental –concluye Heidegger–, y así, el *Logos*, que primero se relacionaba con la □□□□□□, llegó a ser opuesto a ella. Frente a ese *Logos*, entendido como proposición (□□□□□□) que decide originariamente sobre el ser del ente, se pudo imponer una «contra-proposición» (□□□□□□□□□□□□)[23], afirmando que lo contradictorio no puede *ser*: sólo existe lo que no es contradictorio, o al menos lo que puede ser. La transformación o vuelco doctrinal, cuya influencia ha sido decisiva en la determinación de la verdad del ser en el pensamiento occidental, puede, pues, expresarse igualmente bien mediante la sustitución del *Logos* como «lugar» de las categorías por el *Logos* entendido primero como □□□□□□, así como por el reemplazo o sustitución (con Platón) de □□□□□□ por □□□□□□. Heidegger, por su parte, admite que el principio de contradicción tiene en Aristóteles un significado ante todo ontológico y no puramente lógico. En cuanto a lo que es llamado «negación» (*Aufhebung*) del principio de contradicción en la Lógica de Hegel, no se trata, en efecto, de una renuncia al predominio del *Logos*, sino más bien del «reforzamiento máximo» (*höchste Steigerung*) de su poder[24].

---

[22] Cf. *Periherm.*, espec. 9, 18 a 28 ss.: la afirmación y la negación pueden ser tanto verdaderas como falsas.

[23] *Periherm.*, 6, 17 a 26. Y también *Cat.*, 10, 13 b 27; *Anal. Post.*, I, 2, 72 a 12.

[24] *Einführung in die Metaphysik*, p. 142 s.

II. El equívoco de la «existencia» en el pensamiento occidental y la «diferencia metafísica» del ser

El análisis heideggeriano del equívoco que se consuma en la filosofía occidental por medio de la distinción de *essentia* y *existentia* exige retomar el problema del ser partiendo de su situación original, que es la determinación de la significación del par gramatical fundamental de *ser* y *ente* (*Sein und Seiendes*, *essere ed essente*) que se corresponde con el griego □□□□-□□□□□□□. Pero la misma determinación de los términos griegos, tanto desde el punto de vista gramatical como del significado real, está lejos de ser clara; ya sea porque la tradición occidental los ha deformado y casi olvidado demasiado pronto, tal como se ha dicho; o bien porque aquellos modernos que, como Heidegger, han denunciado esta desviación, retoman inmediatamente el análisis de esos términos con las preocupaciones propias del pensamiento moderno, que son extrañas, evidentemente, al origen primero del pensamiento griego. El tema general de la ontología fundamental de Heidegger se enuncia así: "¿Por qué, pues, en general, hay algo más bien que nada?"[25]. Es una pregunta completamente desconocida para la filosofía griega, que siempre se interroga sobre el ser, sobre la naturaleza, sobre algo que es..., y que no puede concebir la posibilidad de que la nada sea «más antigua» que el «algo»[26]. Hegel, el más apasionado por la dialéctica del ser y la nada entre los pensadores modernos, no ha aportado «en el sentido griego» (Kierkegaard) ninguna aclaración; puesto que si la realidad de la oposición entre el ser y el no-ser constituye el devenir, de ello se sigue que el no-ser finalmente es, y el ser, opuestamente, no es, en cuanto uno es totalmente «por» el otro, y de ello resulta, finalmente (¡lo que Hegel admite!), que ser y no-ser son equivalentes o al menos coincidentes. La nada del pensamiento moderno llega así a preceder el ser del ente y, por consiguiente, lo domina, a su manera, al menos en la problemática, puesto que califica la subjetividad en su trascendentalidad. Heidegger mismo, en el fondo, permanece fiel a esa nada, mientras que pone con insistencia el acento en el ser, incluso en sus últimos escritos, y esto es extremadamente ambiguo. En el primer pensamiento griego, con Parménides, la nada sigue al ser; por ello es llamada no-ser (□□□□□□□□□□□□) como lo que no es y no puede ser, porque sólo el ser es. Y

---

[25] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5ª edic., p. 38. Cf. *Vom Wesen des Grundes*, p. 45. Es presentada como «die Grundlage der Metaphysik» en *Einführung in die Metaphysik*, p. 1.

[26] Cf. K. Riezler, *Das Nichts und das Andere, das Sein und das Seiende*, en *Varia Variorum*, Festgabe für K. Reinhardt, Münster-Köln, 1952, p. 83.

eso es evidente, pero esta claridad muy pronto se desvaneció en el mismo pensamiento griego, empezando por los discípulos de Parménides.

En el cristianismo, la nada tiene una posición absolutamente original en cuanto está ubicada entre el ser y el ente, si se entiende por ente lo concreto creado, que Dios, el Ser subsistente, ha sacado de la nada por la creación. Es sintomático que los antiguos escritores cristianos que se refieren a los primeros pensadores griegos, se inclinan preferentemente hacia Heráclito, a quien la tradición presenta como el filósofo del devenir, y no hacia Parménides, que es el filósofo del ser. Esta preferencia por Heráclito tiene probablemente su razón principal en la teoría del *logos* que anticipaba tan firmemente, según su visión, *la doctrina cristiana de las relaciones de Dios con el mundo y de la vida íntima de Dios*[27]. En efecto, no se ve cómo el pensamiento de Parménides podría tener alguna salida en el sentido creacionista, que exige fundar el ente en el ser. El ser inmóvil de Parménides, aunque esté en las antípodas del de Hegel, de hecho se corresponde con él, porque el ser que Hegel encuentra abstracto, vacío, absolutamente indeterminado... es siempre, sin embargo, el que Parménides había considerado. El cambio realizado por Hegel no es propiamente en la concepción del ser, sino en la determinación de la verdad del ser; oponiéndose a la síntesis de los contrarios de Heráclito, la presenta en el devenir que acoge –mejor dicho, *es en acto* («deviniendo»)– la realidad de los contrarios. En cuanto a la proposición de Parménides, la presenta como la forma de "la abstracción absoluta, simple y unilateral", contra la cual "el profundo Heráclito" ha puesto de relieve el más alto concepto del devenir diciendo: "*El ser es tan poco como la nada*", o también: "Todo *fluye*, es decir, todo es devenir"[28].

---

[27] Queda fuera de nuestra presente investigación una indagación histórica sobre la «continuidad» doctrinal de los Padres (Justino, Clemente de Alejandría... para Heráclito y Platón; la mayor parte de los Padres, con San Agustín, para Platón...), y del platonismo y el aristotelismo cristianos subsiguientes; tanto más cuanto la historiografía moderna, con mayor sentido crítico, se ha orientado en sentido contrario. De todos modos, en este sentido de la ruptura o *hiatus* y, en consecuencia, de la oposición entre platonismo y aristotelismo, adquiere relevancia y significado la metafísica tomista de la participación, la cual se transforma así en una solución absolutamente original, partiendo precisamente del concepto de ser. Para una confrontación directa entre el *logos* griego y el *logos* bíblico, véase Kleinknecht, art. "□□□□□□", en G. Kittel, *Theol. Wörterb. z. N. Testament*, IV, 76 ss.; W. Kranz, *Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes*, en «Rhein. Museum f. Philologie», N. F., 93, 1950, pp. 81 ss.

[28] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 1, c. 1: «Sein», ed. Lasson, I, p. 68. –Hegel, por la conveniencia de la interpretación, presenta a Heráclito como posterior a Parménides, pero la historiografía moderna tiene más bien la opinión contraria: cf. K. Deichgräber, *Der listensinnende Trug des Gottes*, *Vier Themen des griechischen Denkens*, Göttingen, 1952, p. 148, y p. 69, nota a.

Desde ese momento, parece que el progreso o, si se quiere, la polivalencia de las consideraciones sobre el ser en la filosofía occidental, está unido al progreso y a la polivalencia en la determinación del no-ser o de la nada. La confirmación más drástica de esta situación, que es paradójica sólo aparentemente, está en el hecho de que la filosofía griega carece tanto del ser como de la nada en su significado radical. En efecto, el ser en el pensamiento griego, desde Parménides, no cesa de perder su importancia hasta desaparecer en la esencia del ente, y esto ya en el mismo Parménides, para quien el no-ser no es, es pura negación, y se resuelve, pues, en una palabra exterior y vacía. Para el cristianismo y la concepción creacionista, al contrario, el no-ser es la «nada», que se sitúa entre el ser (el cual es Uno = subsistente = Dios) y el ente (a saber, lo múltiple = la criatura). Esa nada no es el puro no-ser, como generalización de la fórmula negativa del par, tampoco es el no-ser según lo que se afirma en la experiencia siempre cambiante de sus presentaciones y en la alternancia de los procesos de generación y de corrupción a través del curso siempre variado del mundo. La nada de la cual Dios, por su acto creador, hace surgir la criatura es, precisamente, la que la criatura es, el *lo-que-no-es*, antes y fuera del acto creador de Dios, es decir, la que la criatura sería fuera de ese acto y sin él, desde el instante en que llegara a faltar. En cuanto a la relación intencional que, si se puede decir, tienen entre sí el ser y la nada en la concepción bíblica, aparecen ante una mirada superficial como condicionándose mutuamente: la nada testimonia la indigencia infinita de la criatura y, en consecuencia, el poder infinito de Dios, igualmente que la infinita realidad de Dios es el único poder que alcanza y «sobrepasa» la infinita indigencia de la criatura. Una tal infinitud, que en Dios dice el ser y en la criatura dice la nada, explica lo que Kierkegaard ha llamado la infinita diferencia cualitativa entre Dios y la criatura. Esta diferencia encuentra su expresión acabada en la distinción tomista de *essentia* y *esse*, expresada mediante la noción de participación, que comporta la dependencia total de la criatura en relación con Dios, gracias a la emergencia del *esse* sobre el cual se funda la creación.

Santo Tomás, quien ha hecho la investigación semántica más completa sobre el concepto de ser, como se dirá, no ha tratado aparte la nada y la negación, porque vivía ya en un clima maduro y saturado de contenido bíblico y patrístico. Se verá no obstante en su lugar cómo, dentro del concepto de radical indigencia de lo finito, el Doctor Angélico logra recuperar una forma de consistencia absoluta que es propia del espíritu finito; y se verá que, al contrario, rechaza con determinación la corriente agustiniana, que no acepta sobre ese punto la mediación del pensamiento griego. El «no», en su función gramatical y lógica, significa la no-pertenencia de un predicado a un sujeto, y eso puede realizarse en todos los campos de la predicación. Puedo decir: *bueno* no es un *sustantivo*, *hombre* no es un *género*, *Pedro* no es un *gato*, el *sol* no es un *planeta*, la *sensación* no es *pensamiento*, el *agua* no es un *elemento*, las *flores* no son *brotes*, el

alma no es un *cuerpo*..., cada vez actualizo, por así decir, una esfera intencional particular dentro de la cual cada uno de esos «no» se hace significante: gramática, lógica, física, química, psicología, experiencia inmediata... Sin embargo, hasta aquí se trata de esferas intencionales cerradas, donde el «no» se agota como «cópula negadora» y no tiene valor constitutivo del objeto de la predicación misma, ni como acto del sujeto al cual se refiere esta predicación. Quiero decir que el «no», en esos casos, no afecta directamente al ser del sujeto o del predicado, sino que únicamente califica pertenencia del predicado al sujeto[29].

Al contrario, el no-ser de Parménides, que es opuesto al ser, abarca la totalidad de esas esferas intencionales consideradas en el momento de la negatividad puramente formal. Aun cuando pueda parecer muy sugestivo ese no-ser (como también el ser), se encuentra, en realidad, en las antípodas de la nada de la concepción bíblica, que es intermediaria entre el Creador y la criatura, puesto que ese no-ser es siempre un «no-ser de...», por consiguiente, una nada parcial o provisoria que, en consecuencia, jamás se puede representar como una nada ontológica; e igualmente, el ser es «ser esto o aquello», ser caballo o asno, ser en la mente o en la realidad... precisamente como «ser de» algo o de alguna situación. «Ser» simplemente, de la misma manera que «no-ser» simplemente (*esse vel non esse sine addito*), son expresiones vacías tanto para el pensamiento griego como para el pensamiento moderno. También se puede decir que, con el recurso inmanente al concepto bíblico de creación, se produce una revolución radical del pensamiento que alcanza su última posibilidad. Ella consiste, para el pensamiento bíblico, en la mediación de la *causalidad* que colma el *hiatus* entre la nada y el Ser, y hace aparecer el ente. El pensamiento griego, por ejemplo Aristóteles, no ignora la causa, pero, puesto que alcanza sólo las *formas* (accidentales y sustanciales) del ente, y no el ser en sí mismo, se reduce al proceso físico y no propiamente metafísico del ser; es causa de mutación y no de «fundamentación» del ser, porque el devenir, que es el campo de la causalidad, es presentado en la eterna sucesión de las formas, en un mundo que se encuentra siendo lo que es fuera de Dios e independientemente de Él. Toda la compleja teoría neo-platónica de las emanaciones, igualmente que la teoría aristotélica de Dios como causa final a la que todo aspira

[29] Se trata, pues, de decidir si se da cuenta suficientemente del «ser en cuanto ser» en el ámbito de la esencia y, por consiguiente, si las funciones de sujeto, predicado y cópula lo designan respectivamente; o, al contrario, si no es necesario elevarnos hasta la concepción del *esse* como «acto de todo acto» y constitutivo formal de Dios, como afirma Santo Tomás, quien inaugura, por consiguiente, un «nuevo comienzo» en el pensamiento occidental. Si se permanece en la primera perspectiva, se puede admitir que haya continuidad tanto de método como de contenido entre el pensamiento antiguo y el pensamiento moderno: cf. para ello H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg, C. Winter, 1930, espec. pp. 123 ss.

(□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□[30]), no hacen otra cosa más que repetir, para quien sabe leer, la imposibilidad en la que se ha encontrado el pensamiento clásico de pensar tanto el ser como la nada.

Se ha hecho notar que Platón distingue una doble *nada*: la primera es la que no es de ninguna manera –□□□□□□□□□□□□□□□□□□[31]– en función de la cual vale la advertencia de Parménides; la segunda es un no-ser –□□□□□□□□– que, hablando con exactitud, no es nada (la nada), sino que es solamente lo otro del ente como □□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□, es lo que parece ser pero en realidad no es. Ese no-ser como ser-otro penetra todo el campo del ente, en cuanto todo ente es *finito*, y en su finitud se ubica como otro de los otros, de una infinidad de otros y de lo infinito; de tal manera que, en el pensamiento griego y hasta el neoplatonismo, lo infinito tiene una significación privativa y no negativa, es un atributo de los entes en cuanto están determinados y limitados, y, por consiguiente, sujetos a la privación. El □□□□□□□□, como □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, está referido a un otro, del que es diferente, y, en ese plano, el aparecer –toda la esfera de la experiencia– es significante en relación con lo otro del ser, que, como sabemos, es expresado por la Idea. Platón pone en boca del Extranjero la confesión de la dificultad cuando plantea la pregunta: *¿Qué es el ser?*[32], pregunta siempre agitada y nunca resuelta, tal como la de la nada; y la filosofía griega –igualmente que la moderna– jamás podrá resolverla.

La «proyección» inmediata del problema de lo uno y lo múltiple reside en la referencia a la experiencia: en Parménides, la realidad experiencial es ubicada fuera de la verdad y abandonada a la opinión, de modo que el ser es uno e inteligible y captado por la inteligencia, tal como pronto veremos. También en Platón la realidad experiencial es una apariencia fugaz, pero la referencia a la experiencia es anagógica para el filósofo que es □□□□□□□□□□□□ y que debe llegar a plantear la multiplicidad de las Ideas y la problemática de la relación que tienen las Ideas, de alguna forma, con los sensibles y también entre sí (□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□). En Platón la semántica del ser se despliega en una doble dirección[33]. Ante todo, es el □□□□□□□□□ que se corresponde con el ente, y es el singular del plural □□□ □□□□□□. Este ente puede significar cualquier singular, esta cosa o esta otra, y puede, por consiguiente, ser tomado

---

[30] *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 3.

[31] *Soph.*, 237 ss.

[32] □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□ (*Soph.*, 244 a).

[33] K. Riezler, *Das Nichts und das Andere, das Sein und Seiende*, *loc. cit.*, p. 84 s.

como el término más universal pero también el más vacío. Es evidente que no se trata de este □□□□ cuando se plantea la pregunta: □□□□□□□□□□□□, que, para Platón y sobre todo para Aristóteles, no es un género. En un sentido completamente distinto, □□□□□□□□ no es el singular de □□□□□□□□□□, sino el sinónimo de □□□□□□□□□□□, y, por consiguiente, designa no el ente sino el ser o el acto que está indicado por el infinitivo. En ese sentido plantea la metafísica la pregunta □□□□□□□□□□□□, sobre lo que hace ser al ente. Pero esta significación del □□□□ permanece oscurecida en el lenguaje ordinario, y es la tarea de la filosofía despejarla y clarificarla. En Platón la □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, de la cual debe ocuparse el filósofo como □□□□□□□□□□□□ y □□□□□□□□□□□ con un cuidado cada vez mayor, es la □□□□□□□□□□□□□□□□□□, una trama o un complejo de Ideas. El ser no es, pues, un «*genus generalissimum*», no es el todo del ente, la totalidad del mundo.

La idea del ser en Platón es entendida como □□□□□□□□□□□□□□□□□□, como en Parménides, gracias al *logos* del Uno, de modo que la distinción del ser y del ente se corresponde con la distinción de lo uno y lo múltiple. Se encuentra, pues, en Platón la problemática auténtica de Parménides y de Heráclito sobre el □□□□□□ □□□□ □□□□□□□, incluso cuando está dispersa y diluida en los mitos filosóficos que tratan del devenir del cosmos, de la naturaleza y de la actividad del alma (*Timeo*). El diálogo *Parménides*, en particular, es, del principio al fin, una apología de la unidad del ser, por consiguiente, contra la separación de las Ideas entre sí. Aun cuando se pudiera admitir que, en las tesis primera, cuarta, sexta y octava del diálogo, el ser tiene el significado de «cópula» (*Parm.*, 142 a, 160 a, 166 b), en las tesis segunda, tercera, quinta y séptima, no es sólo cópula, sino que designa la participación en el ser (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□: *Parm.*, 142 a ss.). Fidelidad, pues, al principio parmenídeo de la unidad del ser, que está irrefutablemente más presente en Platón que en Aristóteles; y, al mismo tiempo, expansión de ese principio en cuanto, más allá de la multiplicidad impura, si puede decirse así, de los sensibles, está «supuesta» la multiplicidad auténtica de los inteligibles (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□) cuya trama o □□□□□□□□□ constituye la esfera del ser, para la cual vale el □□□□ en su significado fuerte de □□□□□□□ y, por consiguiente, de □□□□□□□□□□□□□[34]. Sin embargo, es difícil –reconociendo completamente el mérito de las recientes investigaciones filológicas–, en las diatribas laboriosas y siempre discutidas de Platón sobre el ser, superar la significación del ser como «predicado». Un indicio de este límite es la trascendencia

[34] Sobre la naturaleza de esta □□□□□□□□□□ de la cual parte el *Parménides* de Platón (*Parm.*, 137 b), véase también: K. Riezler, *Das Nichts und das Andere...*, *loc. cit.*, p. 101, n. 22.

del Bien y del Uno en relación con el ser y el ente, que afirma Platón, y con él el platonismo. Puesto que el ser constituye la esfera de «lo que es algo» (un caballo, un pescado...), el Bien está sobre y más allá de toda determinación (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□).

Aristóteles permaneció fiel al ser tomado en el sentido fuerte de □□□□□□□, más aún, ha sido su teórico por excelencia. Su divergencia radical con Platón se sitúa en la disyunción del □□□□□□□□□□□□ en dos esferas, el mundo de la naturaleza y el de las formas subsistentes o inteligencias, y no en el concepto metafísico de □□□□□□□ ni de □□□□□□□ como portador del ser. Tanto para Platón como para Aristóteles, el problema del ser se resuelve en el «destino» de la forma, o incluso en la investigación de cómo conviene una forma a un sujeto: los modos de ser son los modos de las formas (inteligibles o sensibles, sustanciales o accidentales...), de tal suerte que esos modos de ser se corresponden con los modos de predicación y de ese juego de relaciones nace la filosofía.

Y, entonces, he aquí que el Ser, todavía completamente unido en el *logos* de Parménides y de Heráclito, ahora se multiplica en las Ideas de Platón y de Aristóteles dentro de una unidad semántica que tiene como fundamento la forma. Pero, no obstante, la realidad de la unidad del ser ha sido perdida y ya no será reencontrada más que por la filosofía moderna en virtud del nuevo principio de la «creatividad» de la conciencia. Sin embargo, el principio moderno, en el diagnóstico de Heidegger, no hace nada más que prolongar y llevar hasta sus últimas consecuencias la desviación que se había realizado en la filosofía platónico-aristotélica sobre la verdad del ser de Parménides, y esta continuidad en la extenuación del ser, y su olvido en la conciencia occidental, se manifiesta en la pseudo-problemática de *essentia* y *existentia* que ocupa el centro tanto del pensamiento medieval como del pensamiento moderno. Esta desviación en la perspectiva del ser del ente como síntesis tendría como contrapartida la desviación en la noción de verdad concebida como «exactitud» (*Richtigkheit*), «adecuación» o «acuerdo» (*Übereinstimmung*), «conformidad...» (*Gleichförmigkeit*) y, por consiguiente, como síntesis, sin que primero se haya hecho la luz sobre el acto y el principio de la síntesis que es el ser. Sea lo que fuere de los presupuestos y del resultado del análisis heideggeriano, lo aceptamos por el radicalismo metódico con el que atribuye el fracaso del pensamiento moderno a la concepción de la verdad del ser como «certeza» (*Gewissheit*)... Hay, sin embargo, una excepción, y es la posición de Santo Tomás que alcanza la noción de ser en sí mismo, por el hecho de que ha sustituido la «distinción» óntico-formal de *essentia* y *existentia* por la composición real en el ente de *essentia* y *esse*. En efecto, mientras se permanece en la dualidad *essentia-existentia*, se hace corresponder el problema del uno y de lo múltiple con la exigencia puramente formal de la inteligibilidad en orden a la sensibilidad, en cuanto la primera con-

tiene y expresa la exigencia del uno, mientras que la segunda atestigua y profesa, de buena o mala gana, la existencia de lo múltiple. La existencia es, entonces, testificada como simple *hecho*, como acontecimiento histórico contingente y encerrado en las coordenadas espacio-temporales.

Completamente distinta es la perspectiva de la distinción tomista de *essentia* y *esse*, y quizá nunca fue más urgente que hoy recurrir a ella como la expresión más acabada (y agregamos inmediatamente –en estilo heideggeriano– «demasiado pronto olvidada») de la enunciación de la verdad del ser en la tensión de lo uno y lo múltiple. En esta fórmula, en efecto, se realiza por primera vez el despegue real y semántico del □□□□□□□ en su significado fuerte de acto primero, absolutamente original, y de tal modo que el ser puede ser (acto) sin la esencia, mientras que toda esencia material o espiritual es pura nada si no recibe en sí, como acto en una potencia, el acto de *esse*. Debemos, pues, admitir que, en el fracaso del pensamiento occidental denunciado por Heidegger, la posición tomista es la excepción: mientras que se pasa, sin discontinuidad, del formalismo medieval antitomista al racionalismo moderno mediante la perspectiva esencialista común del ser en sus dos estados de posibilidad (*essentia*) y de realidad (*existentia*), en la posición tomista la primera y más íntima participación del ser es en el *esse* como *actus essendi*, que es el acto inmanente a la esencia y puede, en consecuencia, realizar la mediación trascendental entre lo finito y lo Infinito.

Quede claro, para evitar equívocos, que si el diagnóstico y la problemática de Heidegger en la fundamentación de la verdad del ser nos parecen dignos de interés, no obstante, no podemos aceptar su solución, que permanece prisionera, como diremos más adelante, de esa misma desviación (la distinción de *essentia-existentia*) que tan vigorosamente ha denunciado. En el tomismo, debemos recordarlo cuanto antes, la composición de *essentia* y *esse*, y la creación o dependencia total de lo finito con relación a lo Infinito, son dos momentos solidarios y permanecen como el derecho y el revés de una misma situación metafísica. Mientras que la vieja escuela agustiniana concebía toda criatura, inclusive las sustancias espirituales, como compuestas de materia y forma, y, al contrario, la nueva escuela averroísta afirmaba la absoluta simplicidad de las formas espirituales (compuestas, a lo sumo, sólo de sustancia y accidentes), Santo Tomás distingue claramente las sustancias materiales –para las cuales reserva la composición de materia y forma en el orden esencial– de las sustancias espirituales, en las cuales, aunque son simples en el orden esencial, encuentra la composición real de esencia y *esse* en el orden entitativo, composición que se transforma así en la nota distintiva de la criatura como tal (*ens per participationem*) respecto del Creador (*Esse per essentiam*).

En el tomismo, en consecuencia, la creación se sitúa en el plano trascendental del *esse* como acto puro, y alcanza, por consiguiente, la constitución origina-

ria del ser creado en la esfera de la inteligibilidad pura del acto, más allá de cualquier referencia a cualquier instrumentalidad empírica. Opuestamente, aunque parezca increíble, Heidegger invierte la situación. En efecto, afirma: a) que la creación cristiana se reduce a la asunción ingenua del complejo instrumental de materia y forma; b) que la composición fundamental de la criatura en el tomismo es la de materia y forma; y, finalmente sostiene c) la transferencia del par materia y forma al pensamiento moderno.

Esas sorprendentes afirmaciones, presentadas como solidarias, pueden leerse en el texto original:

a) "El complejo materia-forma, por el cual primeramente está determinado el ser del instrumento, se presenta fácilmente como la concepción inmediatamente comprensible de todo ente, puesto que aquí el mismo hombre que trabaja está interesado por la manera en que un instrumento llega al ser. Como el instrumento asume una posición intermediaria entre la pura cosa y la obra, se sigue de ello que se concebirá también mediante el ser del instrumento (el complejo materia-forma) el ente no-instrumental, cosas y obras, y finalmente todo ente. La tendencia a hacer del complejo materia-forma la concepción de todo ente, recibe de alguna forma un estímulo particular del hecho de que anteriormente, sobre el fundamento de una fe, a saber, la fe bíblica, el todo del ente ha sido representado como creado y como fabricado. La filosofía de esta fe puede ciertamente asegurar que toda actividad creadora de Dios debe ser concebida de una forma distinta que el obrar de un artesano".

b) "Sin embargo, si al mismo tiempo, o ya previamente, según una predeterminación de la filosofía tomista inspirada en la fe que interpreta la Biblia, todo *ens creatum* es pensado como una unidad resultante de materia y forma, entonces la fe es explicada desde el punto de vista de una filosofía cuya verdad se apoya en un no-ocultamiento del ente, el cual es de una especie distinta del mundo que es creído según la fe».

c) "La idea de creación, fundada en la fe, podrá, desde ese momento, perder su fuerza de orientación para el conocimiento del ente como un todo. No obstante, una vez establecida la interpretación teológica de todo ente, habiéndola tomado prestada de una filosofía extraña, la concepción del mundo según materia y forma puede, sin embargo, permanecer. Es lo que sucede en el paso de la Edad Media a la época moderna, en la que la metafísica reposa sobre el complejo materia-forma procedente del medioevo, y que éste mismo sólo recuerda en los términos □□□□□□□ y □□□□□, de naturaleza misteriosa. Así, la interpretación de la cosa según materia y forma, ya sea que se mantenga en el sentido medieval, o bien que se haga trascendental en el sentido kantiano, ha llegado a ser evidente y comúnmente aceptada. Pero también es –no menos que las

otras interpretaciones mencionadas de la realidad de la cosa– una añadidura (una superestructura) al ser-cosa de la cosa"[35].

El proceso genético sería, pues, el siguiente: la analogía del *artefactum* en la obra humana, como composición de materia y forma, es sacada de la narración bíblica de la creación y ubicada sistemáticamente por Santo Tomás en el rango de constitutivo metafísico de toda criatura. Ha sido, en consecuencia, el predominio de esta analogía, lo que hizo desviar del camino recto primero al pensamiento medieval, y luego al pensamiento moderno, llevando a concebir el ser como «síntesis» y haciendo perder así la verdad del ser.

III. La desviación del ser formal y la reasunción del «*esse*» tomista

Para retomar la fundamentación teórica del ente, baste observar que la acusación de Heidegger contra el tomismo equivoca completamente el blanco, puesto que fue el aporte propio de Santo Tomás eliminar la materia de lo «finito» como tal, en cuanto fue el defensor más resuelto de la absoluta espiritualidad y simplicidad de los espíritus puros y del alma humana. La insistencia heideggeriana sobre la desviación del pensamiento occidental nace de la flexión formalista, o «posibilista» si se quiere, de la creación cristiana en la disyunción de *essentia-existentia*, pero al mismo tiempo permanece prisionera de ella como la tercera y última fase de esta desviación, después de las fases escolástica y racionalista. Cuando los escolásticos de tendencia formalista y nominalista distinguen *essentia* y *existentia* en el sentido de dos «estados» y no de dos «principios reales» constitutivos del ente, reducen *essentia* y *existentia* a dos aspectos de la misma realidad: hablan de una «*distinctio rationis cum fundamento in re*» en cuanto admiten la dependencia de la criatura con respecto al Creador como único constitutivo fundante del ente. Por consiguiente, esa dependencia se encuentra introducida desde el exterior y no alcanza la estructura misma del ser, el cual, como posible o como real, resulta de los mismos principios, con la única diferencia de la ausencia o presencia, respectivamente, de la causalidad divina. Una consecuencia poco destacada, pero de una notable importancia teórica, es el «contingentismo absoluto» al que conduce esta metafísica de la posibilidad, en cuanto toda esencia, tanto material como espiritual, que recibe la existencia en acto de la causalidad divina, se encuentra, con respecto a

[35] Dada la importancia decisiva del texto, ha sido traducido completamente del original, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, ed. cit., pp. 18-20. Cf. p. 27.

esta existencia, en las mismas condiciones, ya se trate de una ráfaga de viento o de una sustancia espiritual, o incluso del más perfecto de los espíritus creados.

Ese contingentismo universal y absoluto, que pende de la causalidad divina, parece situarse en las antípodas de la necesidad que la concepción griega atribuye al cosmos existente por su cuenta *ab aeterno*, pero, por otra parte, no se aleja de ella en absoluto: el ente como tal, aquí como allá, está a merced de la contingencia o de la coyuntura de las circunstancias o de la situación (¡como se dice hoy!), ya sea en el orden material o en el orden espiritual. Y la verdad del ser, tal como lo había considerado Parménides, está aquí y allá «directamente» referida a las dos esferas del pensamiento (*essentia*) y de la realidad (*existentia*), de tal modo que la sola justificación o fundamentación del ser en acto del ente es la referencia empírica al «hecho» de existencia. El *esse* es el hecho de existir, y como tal es vacío e «insignificante» y, por consiguiente, irreal e irrealizable, porque sólo deben existir la Esencia infinita en sí misma (Dios) y la esencia finita (las cosas múltiples) causada por Dios. La criatura debe ser causada por Dios, según la escolástica formalista, porque «puede ser y no ser»; y así es *toda criatura*, tanto antes como después de la creación. El *esse* no accede, pues, a un valor metafísico original, sino que se resuelve en las dos líneas intencionales divergentes del pensamiento puro (*essentia*) y de la experiencia inmediata (*existentia*). Para Santo Tomás, al contrario, el *esse* es el valor metafísico primero y original, y la sustancia espiritual, como forma pura sin materia, puede ser llamada en sentido propio *necesse esse*.

Por eso, un nominalista, Enrique de Harclay, escribió contra la posición tomista: "*Omnis creatura potest non esse et nulla, quantum est ex parte sui, est necesse esse nec determinat sibi esse. Dico ulterius quod omnis creatura aequaliter et aeque potest non esse. Ita angelus sicut rana*"[36]. La determinación del «ente en cuanto ente» está remitida completamente a la esencia, y «lo real en cuanto real» es determinado en función de lo posible. Así se cerraba perfectamente el ciclo nocional del ser, y permitía a la razón establecerse como criterio adecuado del ser como tal. Es lo que se observa en la concepción más madura de este racionalismo formal en Christian Wolff, que, no por azar, se sitúa a mitad de camino entre el formalismo escolástico y la inminente declaración de la autonomía del conocer. Su noción del *ens* es ejemplar en su claridad. He aquí el texto completo: "*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*". Aquí aparece clara e inequívocamente la flexión o la reducción del *ens* a la *essentia*, de tal modo que pertenecen al *ens* tanto lo real como lo posible, debido al carácter extrínseco atribuido a la existencia.

---

[36] En F. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quaestionen*, en «Misc. F. Ehrle», Roma, 1924, vol. I, p. 342.

En el *Comentario*, en efecto, podemos leer que no sólo el "*arbor in horto efflorescens est ens*", o el "*arbor in semine delitescens est ens*…", o el "*triangulum rectilineum acutangulum… in charta descriptum est ens*…", sino también que el "*triangulum quod describi potest est ens*", e igualmente "*calor* adeo *lapidis* existere potest, atque adeo *ens* est, non quatenus actu existat, sed quatenus existentia eidem non repugnat". Es evidente que para Wolff *ens* y *essentia* coinciden, y que la *essentia real* y la *essentia possibilis* expresan adecuadamente los dos «modos» de *ens*, de tal manera que la existencia permanece completamente extrínseca al concepto de *ens*: "*Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum, seu, quod perinde est, existendi possibilitatem*"[37]. Sin embargo, si bien Wolff admite que *quod possibile est, ens est* (§135), y viceversa *quod impossibile est, ens esse nequit* (§136), declara también que "*possibile et ens non prorsus synonyma sunt*"; en cuanto "*notio nimirum entis notioni possibilis superaddit potentiam seu possibilitatem existendi, propterea quod ea ex possibilis notione fluat, atque adeo posita possibilitate rei, ponatur etiam eius existendi possibilitas*". El *non-ens*, por consiguiente, será llamado «*quod existere nequit*» en cuanto expresa algo contradictorio como "*bilineum rectilineum et ferrum argenteum*" (§ 137)[38]. Lo que decide, pues, sobre el ser, sobre la realidad del *ens*, no es el *esse* como *actus essendi*, sino la posibilidad o la imposibilidad de la esencia. A ese tipo de ontología, y no a la metafísica tomista, puede aplicarse la acusación heideggeriana del olvido del ser (*Vergessenheit des Seins*)[39].

El reemplazo de la existencia de la ontología racionalista, totalmente olvidadiza del *esse*, por la existencia en el sentido de la dialéctica, es el reemplazo o el cambio de perspectiva en la fundamentación de la posibilidad misma, es decir, el reemplazo de la posibilidad de la inteligencia abstracta por la posibilidad sintética entendida como «trascendentalidad». De esta manera, Hegel, el crítico más decidido del intelecto abstracto (*Verstandesphilosophie*), pudo dar a la exposición más acabada de la metafísica moderna el título de «Lógica», lo que

---

[37] Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 134, Francofurti et Lipsiae, 1736, p. 115 s. – Como complemento de la explicación, Wolff remite al concepto de «*possibile*» que dio más arriba: "*Possibile* est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile. Etenim ex eo quod quid nullam contradictionem involvit, concluditur quod non sit impossibile. Cum vero vi definitionis possibile atque impossibile sibi opponantur tamquam contradictoria: ubi constat, A non esse impossibile, eo ipso constat quod sit possibile" (*op. cit.*, § 85, p. 65 s.). Una segunda referencia remite a la definición de la repugnancia lógica: "Quoniam contradictoria simul esse nequeunt, neque etiam contraria; igitur *et contradictoria et contraria sibi mutuo repugnant*" *(Philosophia rationalis sive Logica*, § 311, Verona, 1739, p. 153).

[38] Ch.Wolff, *op. cit.*, p. 116; cf. § 79, p. 62.

[39] Cf. *Wozu Dichter?* en *Holzwege*, p. 252.

parece una ironía y, al mismo tiempo, da testimonio de la caída al precipicio del esencialismo. Por ello, ninguna especulación es más rica en sugerencias que la hegeliana, para apreciar al mismo tiempo las demandas de Heidegger (que es un profundo conocedor de Hegel) y la originalidad de la solución tomista (que, al contrario, Heidegger da la impresión de olvidar completamente). Digamos rápidamente que la dialéctica de la esencia (*Wesen*) y de la existencia (*Dasein*, *Existenz*) está en contra de la Lógica hegeliana y puede expresarse en su núcleo central por la siguiente fórmula, que nos da también la clave de la problemática del existencialismo: el *Dasein* es la existencia (el existente) en su finitud e inmediatez como exterioridad pura, simple afirmación fundada en la observación empírica; *Existenz*, al contrario, es la realidad (*Wirklichkeit*) de lo finito en cuanto ha sido referida a lo Infinito, es la aparición (*Erscheinung*) y la manifestación (*Manifestation*) de lo Absoluto. El *Dasein*, en consecuencia, contrariamente a la *existentia* de la escolástica y del racionalismo, representa el momento abstracto y la apariencia extrínseca del ser; mientras que la *Existenz* es el momento concreto y la manifestación de la esencia (*Wesen*) en sí misma, o el momento originario de la mediación de la esencia, que es el adentro cuyo afuera es precisamente el *Existenz*. Y la existencia, en cuanto tiene la esencia como fundamento (*Grund*), es la inmediatez segunda del ser que nace de la mediación, ella es, en consecuencia, «simple esencia e inmediatez», tal como dice enérgicamente Hegel[40].

En esta perspectiva, se puede decir que el *Schein* se corresponde con el *Dasein* en cuanto es el *Seyn* aún completamente indeterminado tal como está dado en la inmediatez puramente empírica; *Erscheinung* se corresponde, al contrario, con la *Existenz* en cuanto expresa el *Seyn* de la esencia que es «pasado» en la realidad (*Wirklichkeit*)[41]. Contra la concepción extrinsecista (= formalista) de la existencia (*...complementum possibilitatis*, *esse extra causas*), Hegel observa con justicia que la existencia no es tomada como un predicado o una determinación («un modo») de la esencia, y que no se debe decir «La esencia existe o *tiene* la existencia», sino que la fórmula exacta es: «*La esencia ha pasado a la existencia*». Así, la existencia se presenta como la absoluta exteriorización (*Entäusserung*) de la esencia, más allá de la cual la esencia no ha permanecido.

---

[40] *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, II, 1, p. 121. He aquí una fórmula completa del proceso de la mediación hegeliana de la existencia: "Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittlung *in sich*; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun *gesetzt* als das sich Aufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns*, aber des Seyns insofern es durch Aufheben der Vermittlung vermittelt ist; die *Existenz*" (*Encyklop. d. philos. Wissenschaften*, § 122, ed. Hoffmeister, p. 132).

[41] "Das Erscheinende zeigt das Wesentliche, und dieses ist in seiner Erscheinung" (*Wissenschaft der Logik*, ed. cit., II, p. 102).

El momento de la existencia comporta, pues, que el ser ha podido recobrar, mediante la mediación, su auténtica inmediatez, que «se establece con el acto de sacar» (en relación con la falsa inmediatez o existencia) del *Dasein*. Así, Hegel puede precisar que tal existencia auténtica (*Existenz*) no es la primera inmediatez del ser, sino que tiene en sí misma el momento de la mediación, de tal manera que su determinación como cosa, y la distinción de ambos (la cosa y el existente) no es una transición, sino propiamente un análisis, en cuanto la existencia tiene en sí el momento de la mediación[42].

La *Existenz* hegeliana se manifiesta como el resultado de la síntesis entre la unidad de la sustancia de Spinoza y la productividad del *Ich denke* trascendental de Kant, gracias a la cual la existencia es arrancada de la contingencia extrínseca y reintegrada en la necesidad de la esencia[43], de tal manera que la «síntesis» de la verdad del ser se cierra perfectamente sobre sí misma.

En la metafísica formalista, el ser del ente se resuelve en la esencia real o posible. Así, la fundamentación del ser es la misma que la de la esencia, la ausencia de contradicción. Puesto que el ser, el concepto de ser, que es el punto de partida de la metafísica, debe referirse a cualquier esencia, sin incluir las características o la diferencia de ninguna en particular, tal concepto de ser es necesariamente el más abstracto e indeterminado, en cuanto dice simplemente que tiene una esencia cualquiera (real o posible)[44]. Sin embargo, ningún escolástico ni ningún racionalista jamás habían identificado ese concepto de ser con la nada, al contrario de lo que hizo Hegel; y Hegel pudo hacerlo gracias a la subversión del fundamento de la posibilidad mediante la trascendentalidad. En cambio, permanece intacta en Hegel la perspectiva esencialista, tal como ha sido legada al Occidente por la especulación platónico-aristotélica, a la cual permaneció fiel y de la cual puede ser considerado como el último gran teórico. Por ello, Heidegger tiene razón en llamar al pensamiento hegeliano la última

---

[42] "Weil die Existenz nicht die erste Unmittelbarkeit des Seins ist, sondern das Moment der Vermittlung an ihr selbst hat, so ist ihre Bestimmung zum Dinge und die Unterscheidung beider [= das Ding und das Existierende] nicht ein Übergang, sondern eigentlich eine Analyse, und die Existenz als solche enthält diese Unterscheidung selbst in dem Moment ihrer Vermittlung" (*Wissenschaft der Logik*, ed. cit., II, p. 106).

[43] La selección que la Lógica consagra a la *Erscheinung* comienza con decisión: "*Das Wesen muss erscheinen*" (*Wissenschaft der Logik*, ed. cit., II, p. 101; las cursivas son de Hegel).

[44] No es sorprendente, entonces, que un escolástico, excelente conocedor de la tradición aristotélica, afirme que la "*quaestio de conceptu entis tamquam supervacua a nobis est omittenda*", dado que "*ens est solum nomen, nullum proprium conceptum referens*" (A. SCAYNI, *Comm. in XIIII ll. Metaphys*., l. IV, a. 15, Romae, 1587, p. 172).

forma de metafísica del Occidente[45], porque ha polarizado sobre sí los movimientos que le siguieron. La metafísica está orientada esencialmente como la reina de la «entidad», en el sentido de «certeza», tal como se había presentado desde Platón y Aristóteles, y ha sido renovada con el *cogito* de Descartes y, especialmente, con el *Ich denke überhaupt* de Kant. Esta «reducción» heideggeriana del proceso histórico de la filosofía occidental podrá ser discutida, pero no se la puede ignorar.

Más explícita aún, en un contexto que no es muy diferente de la crítica hecha por Heidegger al ser hegeliano, es la acusación que Feuerbach anunciaba, hace un siglo, en estos términos categóricos: "*El ser de la lógica hegeliana es el ser de la antigua metafísica*, el cual es atribuido sin distinción a todas las cosas, puesto que, según ella, todas las cosas convienen en esto: que son. Pero ese ser indiferenciado es un pensamiento abstracto, *un pensamiento sin realidad*. El ser es tan diverso como las cosas que son"[46]. El desarrollo de la acusación comprende dos momentos: primero, la demostración de la reducción del ser hegeliano al ser abstracto y vacío de la metafísica tradicional; luego, la exposición de su propio punto de vista.

El ser hegeliano es el ser de la antigua metafísica. Para apoyar su aserción, Feuerbach recurre al wolffiano Christian Thomasius: "El ser es en todos lados el mismo (*einerlei*), pero la esencia, al contrario, es múltiple como las cosas". El mismo Hegel observa, por otra parte, que la polémica contra la identidad del ser y la nada proviene únicamente de que se atribuya al ser un contenido determinado[47]. La clave de la acusación es, pues, completamente explícita, y tiene la

---

[45] "...Im 19. Jahrhundert nur diese [Hegelsche] Philosophie die Wirklichkeit bestimmte, obzwar nicht in der äusserlichen Form einer befolgten Lehre, sondern als Metaphysik, als Herrschaft der Seiendheit im Sinne der Gewissheit" (M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, p. 76).

[46] "*Das Sein der Hegelschen Logik* ist das *Sein der alten Metaphysik*, welches von allen Dingen *ohne Unterschied* ausgesagt wird, weil nach ihr *alle darin übereinkommen, das sie sind*. Diese *unterschiedloses Sein* ist aber ein *abstrakter Gedanke*, ein *Gedanke ohne Realität. Das Sein ist so verschieden wie die Dinge, welche sind*" (Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 27, *Werke*, ed. Bolin-Jodl, II, p. 285).

Al acuerdo –en la medida en que existe– entre Hegel y la Escolástica (así como también a la crítica de Heidegger) escapa ciertamente Santo Tomás, quien había caracterizado el *esse* casi en los mismos términos que Feuerbach: "Esse uniuscuiusque [rei] est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei" (*De Pot.*, q. 7, a. 3).

[47] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *loc. cit.*, II, p. 286. Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 67 s.

complicidad del mismo Hegel. La acusación estaba ya en el centro de la *Crítica de la filosofía hegeliana* de 1839.

Es cierto que aquí Feuerbach parece conceder al punto de partida hegeliano un mayor rigor especulativo que al Yo = Yo de Fichte, pero siempre considera contradictoria la posición de un punto de partida mediante el cual (el ser absolutamente indeterminado) es una abstracción pura y total, y rechaza que tal ser sea inmediato. Lo inmediato sólo puede ser un concreto determinado, es decir, el ser que se identifica con el existir del existente singular, pero con respecto al cual Hegel lo quería distinguir según la infinita amplitud de la distinción metafísica. Hegel, pues, según Feuerbach, en realidad no parte del ser real, sino del ser que es atributo del pensamiento, del ser en la esfera del pensamiento abstracto, y, por ello, pudo presentarlo como un ser completamente vacío e indeterminado, y, en consecuencia, idéntico a la nada. El error de Hegel, según el juicio de Feuerbach, que no es muy diferente del de Heidegger, es el de todo el pensamiento moderno: consiste en invertir la situación de la verdad poniendo el pensamiento como sujeto y el ser como predicado. Así, "Hegel pensó los objetos únicamente como predicados del pensamiento que se piensa únicamente a sí mismo"[48]. Para Feuerbach, el ser ubicado al comienzo de la *Fenomenología del espíritu* –no menos que el ser con el cual comienza la *Ciencia de la lógica*– está en total contradicción con el ser real[49], porque el ser real no puede ser otra cosa más que lo inmediato singular sensible. En efecto, desde el comienzo de la *Fenomenología*, en "lo que aquí, ahora, es un árbol", Hegel deja de lado el contenido (el árbol) y las determinaciones concretas (*esto*, *aquí*, *ahora*...), para conservar únicamente el «es» como cópula vacía, la cual, sólo así, *vaciada*, puede ser igual en todos lados. En esta situación, Hegel ciertamente tiene razón al proclamar semejante ser, abstraído de todo contenido, idéntico a la nada. Al ser esencia universalísimo (= nada) de Hegel, Feuerbach opone el ser-esencia concreto individual del naturalismo inmediato. Declara, en efecto, que "el ser no es cualquier concepto universal, separable de las cosas. Es idéntico a lo que es. Sólo es pensable mediatamente; sólo es pensable mediante predicados que fundan la esencia de una cosa. El ser es la posición de la esencia. Lo que es mi esencia es mi ser. El ser, según la remoción de todas las cualidades esenciales de las cosas, es sólo la representación del ser: un ser producido, pensado, un ser

---

[48] *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, ed. cit., II, p. 238 s.

[49] "*Das Sein, mit welchem die Phänomenologie beginnt, steht nicht minder als das Sein, mit welchem die Logik anhebt, im direktesten Widerspruch mit dem wirklichen Sein*" (*Grundsätze*…, § 28, ed. cit., II, p. 287; las cursivas son siempre de F.). –Véase sobre esta polémica de Feuerbach: *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, pp. 24 ss.

sin la esencia del ser"[50]. Hegel y Feuerbach renuevan en el siglo XIX las dos posiciones antitéticas y sin salida sobre el concepto de ser que la filosofía esencialista había sostenido al final de la Edad Media, el formalismo abstracto y el nominalismo empirista. Heidegger tiene aquí buenas razones para hablar del «olvido del ser» con el cual se ha extraviado la filosofía occidental.

Tanto o más instructiva es la crítica que hace Feuerbach de la «nada» hegeliana y del concepto de nada en general. Asimila la nada dialéctica (que no es en absoluto la nada de la creación bíblica, sino la nada de la finitud que, en su universalidad abstracta, es identificada por Hegel con el ser) a la nada que precedió a la creación, que es precisamente su antítesis extrema. Es sintomático ver a Feuerbach, en esta crítica de la nada hegeliana, quejarse expresamente del concepto de la nada de Wolff para destruir el primero con la crítica del segundo, como si se tratara de la misma nada. En efecto, considera la nada fuera del ser inmediato y abstracto del cual deriva; considera, en consecuencia, la nada fuera de ese pensamiento del ser abstracto e indeterminado que, en el proceso hegeliano, la hace emerger como señal de esa indeterminación que subyace tras ella en cuanto la negación está incluída en todo ser finito (*omnis determinatio est negatio*). Así pues, Feuerbach considera la nada como lo que está absolutamente desprovisto de pensamiento y de razón[51]. La nada, de hecho, no puede ser pensada, porque pensar (como dice el mismo Hegel) es determinar; si, pues, la nada fuera pensada, llegaría a ser *determinada* y, en consecuencia, *ya no sería nada*. Ahora bien, se ha dicho con justicia que el no-existente (*Nichtseiende*) no tiene ningún predicado, y que no puede haber ningún conocimiento de la nada[52], según la definición de Wolff: "Llamamos nada a lo que no se corresponde con ningún concepto"[53].

---

[50] "Das Sein ist *kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem, was ist*. Es ist nur mittelbar denkbar –nur denkbar durch die Prädikate, welche das Wesen eines Dinges begründen. Das Sein ist die Position des Wesens. *Was mein Wesen, ist mein Sein*… Das Sein *nach Abzug aller wesentlichen Qualitäten der Dinge ist nur deine Vorstellung* vom Sein – ein gemachtes, erdachtes Sein, ein Sein *ohne das Wesen* des Seins" (*Grundsätze*… § 27, ed. cit. II, p. 286).

[51] Feuerbach cita a Hegel (nota* de la p. 196), quien declara que la nada en sí misma está privada de pensamiento (*gedankenlos*), citando al respecto esta declaración fundamental para la concepción hegeliana de lo finito: "Schon im Dasein wird das gedankenlose Nichts zur Grenze", e indica: *Logik*, III, 94.

[52] Aristóteles, *Post. Anal.*, II, c. 7, § 2, y I, § 10, citado en la nota** de la p. 196.

[53] No es ninguna cita explícita en el texto, sino que se trata ciertamente del título puesto al § 57 de la *Ontologia*: "*Nihilum* dicimus, cui nulla respondet notio" (Ch.Wolff, *Ontologia*, ed. cit., p. 40). Cf. también §§ 136-138 sobre el *non-ens* (ed. cit., p. 116).

Sigue la conclusión, muy instructiva para nuestra investigación: "El pensamiento puede pensar sólo lo que es (*Seiendes*), porque en sí mismo es una actividad real, existente; ...en consecuencia, el pensamiento no puede ir más allá del ente, porque no puede ir más allá de sí mismo, dado que la tarea de la razón es únicamente establecer el ser (*Sein*); puesto que es sólo este ser o aquel ser, no el ser en sí mismo, el que puede ser pensado como llegado a ser. La actividad del pensamiento se revela como la actividad real y fundamental propia; y por ello, su primer y último concepto es el del ser que no tiene comienzo". En la condena de la nada hegeliana, Feuerbach implica la nada cristiana (*das Augustinische Nichts*...), que es la expresión de la absoluta arbitrariedad y de la carencia de pensamiento: "La nada es una absoluta auto-ilusión, el □□□□□□□ □□□□□□□, la mentira absoluta en sí misma. La nada, el pensamiento de la nada, es un pensamiento que se contradice a sí mismo. Quien piensa la nada no piensa absolutamente nada. La nada es la negación del pensamiento, en consecuencia, sólo puede ser pensada con la condición de que llegue a ser algo (*Etwas*). También sucederá que en el momento mismo en que es pensada, *no* es pensada, porque siempre pienso lo opuesto a la nada (*das Gegentheil des Nichts*). La nada –y aquí Feuerbach cita directamente a Hegel– es la simple igualdad consigo misma[54]. ¿Eso es así?, comenta. Pero la simplicidad, la igualdad consigo misma ¿no son *determinaciones reales*? ¿Verdaderamente pienso la nada cuando pienso la simple igualdad? ¿No es más bien negada la nada (como nada) en el mismo momento en que quiero plantearla?"

En la polémica sin matices de Feuerbach contra Hegel, la «nada», cualquier nada de la que se trate, ha sido reducida a un pseudo-concepto, y una misma condena rechaza la nada racionalista, la nada hegeliana y la nada de la creación bíblica. Pero es una sinrazón, puesto que si bien la nada dialéctica (que se identifica completamente con el ser absolutamente indeterminado, y debería constituir con él el punto de partida de la filosofía) no puede ser acogida como concepto porque es completamente inconcebible, al contrario, la nada de la concepción creacionista se sitúa, ya lo hemos destacado más arriba, entre el Ser y el ente, entre el Ser por esencia y el ser por participación, y significa, por consiguiente, la cualidad metafísica absoluta que los separa y, al mismo tiempo, –supuesta la creación– los une. No se trata de que la nada sea real, sino que es real y realísima la inconmensurabilidad absoluta, es decir, la distancia infinita del Creador con respecto a la criatura; y la nada indica precisamente la infinita

[54] Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 1, 1 b, ed. Lasson, I, p. 67. Feuerbach no sólo no hace alusión a la relación dialéctica de «*Sein-Nichts*», sino que corta por la mitad la frase de Hegel: "*Nichts, das reine Nichts*, est ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltlosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst".

distancia en el ser, que es de naturaleza –la más propiamente– dialéctica. La criatura, como realidad natural, es siempre una cierta sustancia, tal o cual; y no es, de ninguna manera, nada. En el plano formal de la esencia, ninguna cosa puede ser llamada nada; es afirmación y posición de ser tal o cual. No puede aflorar la nada en el dominio de la esencia, tal como es aprehendida por el espíritu en la reflexión sobre los datos de la experiencia inmediata. La nada sólo emerge en la reflexión cuando el ente es remitido al ser y cuando nace de ello la relación de afirmación y de negación, de presencia y de ausencia, de particular y de universal, de parte y de todo. En consecuencia, mientras el ser sea entendido como lo universal de la esencia, y mientras ésta sea abstraída de lo concreto, el problema de la nada y también, por consiguiente, el problema del ser en sí mismo, no tiene salida. En Hegel, el ser que está ubicado en el punto de partida de la metafísica (¡*la lógica*!), es la última abstracción del ente como esencia y, en rigor de los términos, no es ni concepto (por otra parte ¿qué concepto?), ni realidad (si la realidad es proceso y devenir). Es necesario decir que el ser y la nada son los dos «momentos» provisorios gracias a los cuales la reflexión especulativa toma conciencia de la realidad efectiva de la verdad que es el devenir, y se eleva al concepto puro como unidad de particular y universal, de esencia y existencia, de dentro y fuera, de finito e infinito..., en lo cual se expresa la vida del Absoluto. Sin embargo, no se ve la legitimidad de la posición de esos dos momentos que son el ser y la nada, cuando uno es absorbido e interiorizado en el otro sin dejar huellas, o, como dice Hegel, cuando uno «pasa» completamente al otro. Ese paso total indica la reciprocidad completa de la cual nada puede «derivar» y, menos aún, el devenir. No obstante, no se encuentra en mejor condición la posición de Feuerbach, quien, al punto de partida abstracto de Hegel (el concepto de ser-*essentia universalissima*, «sin fundamento», porque su verdadera realidad es el devenir del concepto absoluto) opone el punto de partida de la experiencia concreta del «esto, aquí, ahora» –relegado por Hegel en el no-ser porque es mera apariencia exterior–. Aquí el ser es la «*essentia individualissima*», igualmente «sin fundamento», puesto que su ser es abandonado al devenir fortuito de la experiencia.

En la tensión Hegel-Feuerbach y Hegel-Kierkegaard se expresa la última crisis del pensamiento occidental en su remate definitivo, más aún que en Nietzsche, como prefiere Heidegger. En efecto, Nietzsche puede, ciertamente, expresar con la «voluntad de poder» la exasperación del sintetismo del pensamiento moderno, y el remate del olvido del ser en la filosofía occidental; pero la resolución del ser, con Feuerbach-Marx, en la naturaleza material, y del ser del hombre en la colectividad, del mismo modo que la disyunción del ser, con Kierkegaard, en naturaleza y espíritu, y del ser del hombre en el «singular ante Dios», expresan de manera más esencial la precariedad y la ambigüedad de la síntesis hegeliana, y el núcleo operante de la crisis contemporánea en la cual el motivo nietzscheano, activo en la primera parte del siglo, aparece en lo sucesi-

vo como definitivamente purgado. Y esto me parece que vale tanto más cuanto que Feuerbach, Kierkegaard y Marx se mueven directamente, aunque en direcciones diversas, en la órbita del pensamiento hegeliano, y que, por otra parte, los tres tienen el propósito común de una «superación radical de la metafísica» en la práctica de la vida social, política o religiosa, mientras que Nietzsche sustituye una metafísica por otra metafísica, la metafísica del concepto puro por la de la voluntad de poder. En ese sentido, la instancia de Nietzsche se presenta como notablemente atrasada con respecto a la de Kierkegaard y a la de Marx, a pesar de que pueda aproximarse a ellas en su análisis del hombre moderno. Kierkegaard, igualmente que Marx, y Feuerbach antes que ellos, parten de la crítica del ser vacío de Hegel, para recuperar ese ser auténtico de la existencia por el cual combate Heidegger. Antes que Nietzsche, y más profundamente que él, han proclamado la mistificación del ser realizada por la filosofía moderna. Por lo demás, el mismo Heidegger admite que la «subversión» (*Umkehrung*) del platonismo realizada por Nietzsche, con la sustitución (como Feuerbach) del mundo sensible por el mundo inteligible, permanece aún ligada a la metafísica, como estaba igualmente ligado a ella el mismo positivismo del siglo XIX[55].

IV. Interpretaciones recientes

La discusión en torno a la problemática del ser en el pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo, tendía directamente a hacer resurgir la originalidad del *esse* tomista como fundamento metafísico de la causalidad. Ése es el significado del traspaso, en la fundamentación del ente, de la especulación sobre la esencia a la especulación sobre el *esse*. Por ello, nuestro estudio, que es de carácter fundamental, de hecho tiende a encontrar –y es nuestra convicción que el tomismo puede ofrecerla– la auténtica noción del ser que establece al mismo tiempo el carácter sintético de lo real (creación bíblica) y el silogismo absoluto de la identidad del ser (Parménides) como fundamento último de ese carácter sintético, que es el fundamento y el constitutivo de la causalidad en su momento originario. Esto es difícil o, al menos, no siempre es fácil encontrarlo en el tomismo histórico, por el hecho de que también el tomismo, como toda «escuela» que ha debido afrontar múltiples adversarios, pudo haber sido arrastrado por el adversario en las polémicas contingentes, olvidando o dejando pasar a veces a segundo plano, en el ardor de la batalla, su inspiración profunda

[55] Cf. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, p. 79.

fundamental. Sin embargo, la enseñanza explícita del santo Doctor no deja ninguna duda. Y en este estudio sobre el fundamento metafísico de la causalidad, del mismo modo que en el anterior sobre la estructura metafísica de la criatura, podemos dar testimonio de la impresión de profunda simplicidad y coherencia que presenta la lectura asidua, directa y críticamente ordenada, de la obra de Santo Tomás. Diciendo que nos atenemos al «simple retorno» al texto de Santo Tomás, nos proponemos leerlo en su contexto real, o en la presencia actuante de esas fuentes del pensamiento clásico y cristiano que efectivamente operan en su proceder, y que estimulan una problemática tan profundamente innovadora que le ha valido las reiteradas condenas de sus contemporáneos, incapaces de elevarse a lo que Hegel llama el «punto de vista especulativo» (*Erhebung zum spekulativen Standpunkt*). Éste está presente en Santo Tomás –es necesario repetirlo, porque es la clave de nuestro estudio– precisamente en el concepto de *esse*, que permanece absolutamente original frente a todas las concepciones introducidas en el pensamiento occidental, y escapa, en consecuencia, a la crítica de Heidegger, permitiendo así la supervivencia o la fundamentación definitiva de la auténtica metafísica, la cual está dada en la referencia necesaria del ente al *Esse* (absoluto trascendente), no como ausente sino como esencialmente presente bajo la forma de la presencia más íntima del acto en el corazón de todo ente. A la «presencia» óntica heideggeriana de simple testimonio fenomenológico, incapaz, pues, de «fundamentar» la verdad del ser sino en la nada, como hemos visto, oponemos la presencia metafísica tomista, según la noción intensiva del acto de *esse* fundada en la noción de participación.

Si bien afirmamos que la concepción tomista del *esse* es la única que escapa a la crítica heideggeriana de esencialismo, y si aceptamos la instancia de remitir el fundamento del ente al ser en sí mismo, entendido como el acto en acto (□□□□□□□□□□), no aceptamos, sin embargo, la «esquematización» simplista hecha por Heidegger del desarrollo de toda la filosofía occidental. En ésta se reconoce un momento de ruptura o de absoluta novedad, y es la concepción bíblica y cristiana del ser fundado en la creación. Ella comporta la *dependencia total* y absoluta de la criatura en relación con el Creador (según lo que hemos llamado «realidad» de la nada, de la cual ha sido sacada la criatura), y, al mismo tiempo, –aun cuando pueda parecer muy paradójica la afirmación– la propia *positividad del ser* que conviene al finito junto al Infinito, y precisamente en virtud de esa total dependencia. Nuestra investigación parte de la firme convicción (la cual pretende fundamentar) de que sólo en la perspectiva de la creación es posible la fundamentación radical de una *teoría del ser como acto del ente*[56],

[56] En ese sentido se puede aceptar la expresión de O. Spann, *Kategorienlehre*, 2ª ed., Iéna, 1939, p. 349: "Der Seinsbegriff ist nur von Schöpfungsbegriff aus zu verstehen", pero no en el sentido

expresión que (¡si es bien entendida!) puede mostrar la originalidad de la metafísica tomista en relación con la metafísica aristotélica del «ser en cuanto ser», punto de mira de la crítica de Heidegger.

En la perspectiva formalista y esencialista, el problema de la causalidad o de la producción del ser es gradualmente absorbido en el complejo de las relaciones nocionales inmanenetes a los principios de la esencia; y en las formas más acabadas del racionalismo moderno, tal como el idealismo, el momento de la causalidad se reduce completamente a la pertenencia por identidad. En la perspectiva heideggeriana, el surgimiento o la autopresentación del ser está planteado, en principio, «más acá» de toda fundamentación que no sea el aparecer que es fundante en sí mismo, en cuanto no tiene delante de sí una esencia como «forma» del ente y sujeto del ser, sino que el hombre es actualizado en cada sucesiva autopresentación del presente. La verdad del ser del ente ya no plantea el problema de un «más allá» (□□□□□) que sea fundamento y principio de su manifestación, puesto que el ser es en-y-por sí mismo cada vez; y, así, el existente que es el hombre no debe plantear, frente a las cosas, problemas de «estructura», sino sólo de «apertura», para poder siempre acogerlas en el puro hacerse de su manifestación. El ser de Heidegger, como el de Santo Tomás, no es fenómeno ni nóumeno, ni sustancia, ni accidente: es simplemente acto; pero mientras el ser heideggeriano está dado en el flujo del tiempo por la conciencia del hombre, el ser tomista expresa la plenitud del acto que se posee por esencia (Dios) o que reposa (*quiescit*) en el corazón de todo ser, como la energía primordial participada que lo sostiene fuera de la nada (en la criatura).

En consecuencia, así como el ser es el primer acto, el acto de todo otro acto, la participación trascendental del ser es la primera forma de producción o de causalidad, y en ella se fundan y de ella dependen todas las otras formas de causalidad predicamental. Y, puesto que el acto en cuanto tal se sostiene a sí mismo como afirmación simple, y «domina», en consecuencia, la potencia a la cual puede estar unida, el *esse* que es el acto de ser, acto de todo acto y de toda forma, domina todo el orden formal, toda esencia, cualquiera que sea, y así, gracias al *esse* como *actus essendi*, se ha roto el círculo lógico de la necesidad, a la cual permanecen ligados lo finito y lo Infinito o Absoluto, tanto en el pensamiento griego que ha esencializado (entificado) la □□□□□□, como en el pensamiento moderno que ha esencializado (entificado) la conciencia.

Es necesario reconocer que el pensamiento cristiano reciente, y en particular la renovación del tomismo, han llevado el problema del ser al centro de la problemática metafísica, y particularmente de la causalidad, con un sentido más

---

que le da este autor, para quien –en cierto modo como para los teólogos del *kalam* y para Avicena– el ser es anonadado y renovado (creado por Dios) en cada instante.

agudo de la unidad del problema filosófico tal como ha sido entendido por el pensamiento moderno. El camino no es fácil, y no es necesario asombrarse si las marchas y contramarchas hechas hasta ahora no parecen quizá siempre convincentes. En general, con frecuencia se ha tratado de estudios dentro de la síntesis tomista, sin un propósito explícito de una fundamentación genético-crítica, en el conjunto de la obra de Santo Tomás, concerniente a la noción de ser y a la verdadera relación que la noción de ser mantiene con la noción de causa[57]. Nos limitamos a recordar los resultados de los estudios que parecen haberse ocupado más de ese problema.

1. Ligado a la terminología tradicional, el estudio sobre el ser de F. M. Sladeczek se basa en el conocido texto del *Comentario a las Sentencias*[58] en el que se distinguen tres significados del *esse*: *essentia*, *actus essentiae*, *veritas propositionis*[59]. El tercer significado es el del *esse*-cópula o «*ens rationis*», que no atañe directamente a nuestro problema; los dos primeros son expresados respectivamente por *Dingsein* (*res*) o *Etwassein* (*aliquid*) y por *Wirklichsein* (*actu esse*). El primero se corresponde con el término tradicional de «*ens ut nomen*» o «*ens nominaliter sumptum*». Es, en consecuencia, aquello de lo que se puede predicar la existencia o el ser en acto (*Wirklichsein*). Es, pues, incompatible con el no-ser. El segundo expresa ese mismo «ser en acto» (*Wirklichsein*), que se corresponde con el otro término tradicional de «*esse ut verbum*» o «*esse participialiter sumptum*» o incluso, como dice el autor, es «*actu esse verbaliter spectatum*». Es el aspecto o relación (*Rücksicht*) por cuya virtud algo es opuesto incondicional y absolutamente al «no-ser». Esta investigación aparece rápidamente dominada –sin segunda intención– por la intención bastante común en la neo-escolástica de conciliar las posiciones principales del tomismo con la metafísica suareciana, aunque, en este estudio, el Doctor Eximio jamás es nombrado por Sladeczek. Tenemos una clara confirmación de la tendencia asumida por el autor en su propósito explícito de acantonar en la determinación del signifi-

[57] El medio que con frecuencia se ha utilizado para salir de apuros ha sido el recurso al «principio de razón suficiente», cuya significación y cuyo valor no pueden ser disociados de su origen racionalista.

[58] F. M. Sladeczek, *Die verschiedene Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*, en *Scholastik* V, 1930, pp. 192 ss.

[59] *In I Sent*., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1^{um}.

cado del *esse* la controversia sobre la distinción real de *essentia* y *esse*[60], que es, al contrario que para nosotros, su momento crucial.

No se ve muy claramente a qué se reduce al final la diferencia entre los dos conceptos del ser real, entre el *Dingsein* y el *Wirklichsein*, puesto que no sólo el primero, como lo hemos visto, sino también el segundo es definido en función de su oposición al no-ser. El análisis es completamente límpido y conducido según la teoría del juicio presentada por un psicólogo de gran mérito, pero también suareciano de la más pura tradición, Fröbes. Se nos dice que, en los primeros y más inmediatos elementos de percepción, el acto de juicio afirma sólo la existencia de lo que es inmediatamente presentado en la percepción, de modo que el sujeto experimenta lo real como representado, es decir, respectivamente, como objeto material y objeto formal. Ese objeto formal: 1º abarca todas las determinaciones esenciales no analizadas del objeto material, estando comprendidas en ellas todas las determinaciones individuales (lo que a continuación será necesario discutir más particularmente); 2º afirma expresamente su existencia o su «efectividad» (*Wirklichsein*). Esta «efectividad» afirma, en primer lugar, que el objeto material existe; pero luego indica, sobre todo, esa perspectiva o «aspecto» (*Rücksicht*) que es la perfección de ser (*Seinsvollkommenheit*), *mediante la cual* el objeto material existe y, con ello es opuesta a la nada, absoluta y trascendentalmente, en cuanto (ya sea en el aspecto extensivo o intensivo) existe en general. Al contrario, lo representado es la «cosa» (*Ding*) en su significado más original de lo que es (*res*, *aliquid*, *ens nominaliter sumptum*), como ha sido dicho. Pero se subraya bien que sólo gracias a la efectividad la cosa puede ser considerada como real y, por consiguiente, opuesta a la nada. Evidentemente la esencia y el *esse* se reducen aquí a dos aspectos o momentos –y no a dos principios– de la misma realidad, considerada en primer lugar como posible y luego como efectivamente real. De lo que se sigue que lo posible como tal, o la esencia en sí misma, no es suficiente por sí misma para oponerse a la nada[61]. El *esse*, en esta interpretación, es el ser en acto de la esencia, su reali-

---

[60] F. M. Sladeczek, *art. cit.*, p. 195: "Ob das 'Dingsein' und 'Wirklichsein' sich *nur* begrifflich unterscheiden, oder ob zwischen ihnen auch ein grösserer Unterschied bestehen kann, hängt davon ab, ob 'etwas' durch sich selbst oder nur in sich dem Nichtsein entgegengesetzt ist. Das würde zu einer Untersuchung des Wesen des kotingenten und des absolut notwendigen Seins führen und über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen". –Es superfluo destacar que la división del ser real en necesario y contingente es típicamente suareciana. Santo Tomás, como hemos visto, admite, sobre la base de la noción de participación, que los seres espirituales, aunque causados, deben ser verdaderamente llamados necesarios y no contingentes.

[61] *Ibid.*, p. 195: "*Die Rücksicht*, *unter der* das Ding *als* wirklichseiend wahrgenommen wird, durch die also das Ding dem 'Nichtsein' unbedingt entgegengesetzt wird, ist das 'Wirklichsein' als solches (*actu esse verbaliter spectatum*)". Y más abajo: "Weil das 'Wirklichsein' *aus sich* (*in*

zación de hecho, el hecho de que ha pasado de la posibilidad a la realidad. El ser es interpretado en la línea lógico-formal según la simple afirmación y negación, como el simple «existir» que tiene frente a sí el no-existir; por consiguiente la potencia es reducida a una simple «posibilidad lógica» que, a su vez, en la esfera de la existencia, es relegada con el no-ser. Por ello, con una coherencia ejemplar, la existencia es calificada por el suarismo como «contenido nocional» (¡el más perfecto!) gracias al cual todo lo que es se opone a la nada, y de este modo se interpreta el juicio tomista que atribuye al *esse* el ser la perfección de todas las perfecciones[62]. El *esse in actu* ha suplantado al *esse* [*ut*] *actus*, la existencia ha eliminado al *esse*.

2. K. Rahner depende de Sladeczek y, en el fondo, se mueve en la misma perspectiva suareciana para la interpretación del *esse* tomista[63]. Tuvo la clara intención de esclarecer el modo propio del conocimiento que podemos tener del *esse* como acto. El análisis de Rahner parte de la correspondencia afirmada por Santo Tomás entre el orden de las funciones lógicas y el orden real: precisamente, mientras que la primera aprehensión se corresponde con la esfera de la esencia, la función del juicio se corresponde con el *esse*. Esa correspondencia es entendida en un sentido francamente realista y no kantiano, en cuanto el *esse*-cópula del juicio se funda en el «*esse rei*» («*fundatur in esse rei quod est actus essentiae*»[64]). Rahner ha visto con exactitud que el *esse* tomista no es la simple realidad de hecho (*blosses Vorhandensein*), entendida como la base indiferenciada sobre la cual, como sobre algo homogéneo e indistinto, deberían apoyarse las esencias..., puesto que el *esse* no es un *genus*: el *esse*, leemos, aparece como movido interiormente, no como algo que debe ser situado estáticamente, sino como oscilante entre la nada y el infinito. Éstas son expresiones muy interesantes, pero son dejadas en la más entorpecedora ambigüedad. Nos ha dicho, incluso, que las esencias son la expresión de la limitación del *esse*,

---

sua ratione formali) schlechthin unvereinbar ist mit dem Nichtsein, deswegen schliesst es jede Negation des Seins aus und kann darum aus sich keinerlei Unvollkommenheit besagen" (p. 204).

[62] *Ibid*, p. 206: "Das 'Wirklichsein' ist der vollkommenste aller Begriffsinhalte, der 'innere Seinsgrund' aller Vollkommenheiten, weil alles, was ist und sein kann, nur soweit dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt ist, als ihm das 'Wirklichsein' zukommt, während dieses selbst *durch sich selbst* mit dem Nichts unvereinbar ist *als innerster Seinsgrund* aller kontradiktorischen Gegensätze zum Nichtsein".

[63] K. Rahner, *Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig, 1939, Excessus II: «Das *esse* bei Thomas», pp. 114 ss.

[64] La expresión se encuentra en el célebre texto: *In. I Sent*., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1^{um}. –Cf. también: *In IX libros Metaph*., lect. 11, nn. 1896-98; *De Pot*., q. 1, a. 1, ad 10^{um}.

que en sí es ilimitado; que las esencias no están una al lado de la otra sin ninguna relación, sino que se relacionan todas con el *esse*. Al contrario, precisamente esa relación de convergencia hacia el único *esse* de las diversas formalidades que constituyen la esencia, da el fundamento para que los dos contenidos nocionales de la esencia formen la unidad[65].

Es evidente que las fluctuaciones sobre el significado del ser ponen en crisis el problema mismo de la realidad e impiden toda investigación de la fundamentación del ser, que es la causalidad. La pretendida correspondencia entre la simple aprehensión y el contenido de la esencia, de la misma manera que entre el acto de juzgar y el acto del *esse*, es de naturaleza metodológica, y no estructural y constitutiva: el *esse* del juicio... es por sí puramente funcional (cópula), y como tal no tiene realidad propia; pero su «cualidad» de ser depende de la realidad y de la cualidad del acto o realidad de ser de la síntesis de los términos que está llamado a conectar. El *esse* expresado en el juicio es, como tal, indiferente y puede, por consiguiente, ser tanto real como de razón, tanto sustancial como accidental... Ciertamente puede tener relación con el *esse* real, pero esto presupone una orientación bien explícita de toda la esfera intencional de la conciencia, y exige, pues, primero una clara determinación de este significado del *esse* que debe recibir la calificación de fundamental. Desde este punto de vista, la única referencia al juicio no puede ofrecer nada preciso, puesto que el *esse* del juicio es fundado y no fundamento; y, por consiguiente, es derivado y no originario: del mismo modo que la esencia es captada en la simple aprehensión y fundada en la presencia de la naturaleza de las cosas, el *esse* (y el *non-esse*) del juicio está fundado en el acto de ser (o no-ser) de las cosas. ¿Cuál es este ser? He aquí el problema.

K. Rahner afirma que todo juicio remite, directa o indirectamente, al ser real, o más precisamente al ente efectivo, al *ens* como tal[66]. Así, en vez de llegar al acto fundamental, se repliega en la síntesis de hecho que es el *ens*, pasando sobre el *esse*. En esta perspectiva, el *esse* es presentado mediante una abstracción, una especie de «prenoción» (*Vorgriff*), que constituye algo semejante a la

---

[65] K. Rahner, *op. cit.*, p. 114: "Das eine, einheitliche esse ist der Grund dafür, dass zwei Begriffsinhalte in der Dimension der essentia sich ausschliessen".

[66] *Ibid.*, p. 119: "Jedes Urteil geht somit letztlich immer auf das esse, oder zunächst genauer und vorsichtiger gesagt auf das wirklich Seiende, auf das ens". Una confirmación decisiva del formalismo del *esse* de Rahner es la siguiente precisión, donde el *esse* es declarado presente incluso en toda abstracción: "In jedem Urteil und damit in jeder Abstraktion ist ein allgemeines esse in einem Vorgriff miterfasst" (*ibid.*, p. 127).

posibilidad trascendental del juicio en la cual la «forma» se presenta como el contenido del predicado de la proposición[67].

La prenoción del «*esse*» debe ser concebida como la prenoción de la «forma», que se presenta negativamente indeterminada en sí misma. La forma, que es el contenido del predicado de la proposición, se presenta opuesta a lo concreto, como aquello a lo que se refiere el juicio, como algo en sí más amplio, universal, puesto que es predicable de numerosos concretos posibles. Lo mismo sucede con el *esse*. «El *esse*-en-sí, como *esse*, puede ser predicado de numerosos singulares». Por ello, no cabe duda de que el *esse* designa aquí la realidad de los concretos existentes: es el «*esse in actu*», el en sí como síntesis real en acto de la multiplicidad de las determinaciones formales.

K. Rahner habla, pues, de una universalidad del *esse* que está determinada desde dos puntos de vista, el de la unidad formal (de la esencia) y el de la unidad supracategorial (de la existencia, evidentemente). Él también, como Sladeczek, niega que Santo Tomás entienda el *esse* formal propiamente como pura esencia[68]; pero se puede hablar de un «*esse* formal» en el sentido de fundamento (*Grund*) de todas las otras determinaciones reales, las cuales reúne en sí y despliega, como perteneciendo a un único ser real, y en ese sentido solamente el *esse* puede ser llamado «acto» de las determinaciones esenciales.

Aquí se realiza, según nos parece, el paso del *esse* como unidad supracategorial al sentido de la unidad profunda de toda realidad, y en cuanto fundamento del cual derivan todas sus determinaciones posibles. En efecto, en el *esse* como «efectividad» (*Wirklichsein*), en el sentido corriente del término, son reales todas las determinaciones esenciales; y, así, en todos los juicios es alcanzado el mismo *esse*, y en todos los juicios es obtenido al mismo tiempo un saber del mismo *esse*[69]. El *esse* de Rahner es la «*entitas*», en el sentido aristotéli-

---

[67] *Ibid*., p. 120: "Es handelt sich zunächst nur darum, zu zeigen, dass das esse selbst in einem Vorgriff 'abstrahiert' werden muss, woraus sich ergibt, dass der Vorgriff, als die eine abstractio ermöglichende Handlung des Denkens mindestens auch das esse betrifft".

[68] Cf. F. M. Sladeczek, *art. cit*., p. 197, n. 19: "Thomas gebraucht den Ausdruck '*esse*' (Sein) niemals wie Avicenna im Sinne von Wesenheit (*essentia*) und dementsprechend auch nicht im Sinne von 'Dingsein' (*res*, *ens nominaliter sumptum*), sondern nur im Sinne von "Wirklichsein" (*actu esse verbaliter spectatum*) das er so auch dem *Ausdruck* nach vom Dingsein, das er '*ens*' nie aber '*esse*' nennt, und von der Wesenheit unterscheidet". Esta aserción verdaderamente extraña, como se verá, se apoya en la autoridad de M.-D. Roland-Gosselin (véase *Le «De ente et essentia» de saint Thomas d'Aquin*, Kain, 1926, p. 4, n. 4, y p. 186).

[69] K. Rahner, *op. cit.*, p. 125: "Insofern durch das esse als Wirklichsein im landläufigen Sinn alle möglichen washeitlichen Bestimmungen wirklich sind, wird bei allen Urteilen auf dasselbe esse vorgegriffen, ist in allen Urteilen ein Wissen vom selben esse mitgewusst".

co, como lo abstracto del *ens*, al cual, al contrario, continúa tratando como el *esse*, que es el *actus essendi* de Santo Tomás, arrastrando así un error que tiene una larga historia en la interpretación del tomismo. Lo llama (inspirándose en la terminología de la *Gegenstandspsychologie* de Meinong) «un objeto de segundo orden» (*Gegenstand zweiter Ordnung*), y puesto que agrega que no llega a ser un objeto de una «intuición» metafísica, como a cualquier tomista le gustaría llamarla, parece que para Rahner este «*esse*» supracategorial es un objeto de segundo orden, porque se encuentra al final de una segunda abstracción que se realiza sobre la formalidad ya abstraída, y en la cual precisamente se alcanza la *entitas*, que es el fundamento real unitario acabado de todas las determinaciones esenciales posibles, al cual conviene consecuentemente una «ilimitación negativa»[70].

Muy significativo es el término «ilimitación», que se adapta bien a la «*entitas*» suareciana, pero que contrasta violentamente con el infinito positivo que Santo Tomás atribuye al *esse*, en su pureza de «*perfectio separata*»[71].

3. Debemos al distinguido tomista Roland-Gosselin una similar determinación o derivación de la noción de *esse* desde un análisis del juicio, mucho más profundo, pero también más revelador de la ambigüedad de este método. Para este autor, *esse* es siempre sinónimo de *existir*, de *existencia*[72]. Dicho breve-

---

[70] *Ibid*., p. 129: "Der Vorgriff geht auf das esse als den einheitlichen erfüllten Grund aller möglichen realen Bestimmungen, welchem esse eine negative Ungegrenztheit zukommt".

[71] Algunos neotomistas, como Gredt y Roswadowski, han sostenido que el acto en cuanto tal no dice por sí infinitud, pero abstrae tanto de la finitud como de la infinitud, puesto que en realidad puede ser finito o infinito (cf. J. Gredt, *Doctrina thomistica de potentia et actu contra recentes impugnationes vindicatur*, en *Acta Pont. Acad. S. Thomas Aq*., N. S. I., 1934, pp. 33 ss.). Del mismo modo, Roswadowski escribe sobre el concepto de *esse*: "Ex una parte esse, quod ex rebus creatis abstrahitur et de rebus creatis praedicatur, *absolute spectatum*, seu *ratione sui* nullam includit imperfectionem, ex altera vero parte nequit *perfecte* praescindi ab imperfectione, sed *actus implicite* debet includere illam" (A. Roswadowski, *Analysis conceptus esse secundum doctrinam thomisticam*, en *Miscellanea Gredt*, Roma, 1938, p. 203). Esta terminología no puede ser aceptada, como lo veremos.

[72] M.-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Introduction et première partie, «Bibliothèque thomiste», XVII, Paris, 1932. –El *Ensayo* se propone criticar el idealismo únicamente dentro del análisis de la atribución del juicio. Partiendo del primer objeto del conocimiento, que es el *ens* o «algo que es», el autor refiere los diversos sentidos de ser al ser real cuyo acto es el *esse*-existir: "Así, no sólo el pensamiento del ser –reconocido por el pensamiento crítico como absolutamente primero y dominante de toda la actividad del espíritu– debe ser tomado en toda su riqueza, según todas sus modalidades, desde la del ser ficticio hasta la del ser perfectamente real, sino que también los análisis que preceden, si son exactos, van a persua-

mente: puesto que el acto acabado del pensamiento es el juicio, el *esse* lógico del juicio remite al *esse* real que es la existencia. Puesto que «*ser*» se dice de tantos modos, su significado principal es el de «*existencia*», al cual todos remiten. La fundamentación de la inteligencia consiste en aprehender inmediatamente, en la realidad efectiva del hecho de existir, el valor de existencia, y en afirmarla[73]. Por consiguiente, no es asombroso que el principio de causalidad sea establecido por Roland-Gosselin mediante una reducción al principio leibniciano de «razón suficiente», según el cual se cumple el paso de la «existencia posible» a la «existencia real», donde toda la realidad finita –material y espiritual– es confinada del mismo modo a la esfera de la contingencia[74]. Sin pronunciarnos sobre la ortodoxia tomista de la afirmación central del *Ensayo*... según la cual la garantía de la existencia real es "la experiencia del acto de juzgar o de nuestro pensamiento trabajando", es evidente que ese paso del pensamiento al ser, del fundamento y de la estructura del pensamiento al fundamento y a la estructura del ser, con la consiguiente introducción de una «experiencia del *existente posible*»[75], nos deja muy perplejos; y su demostración de la existencia de Dios por el único argumento de la contingencia[76] traiciona evidentemente una concepción del ser que un suareciano no debería encontrar inaceptable.

Cuando Roland-Gosselin hace intervenir el principio de razón suficiente al mismo tiempo y con el mismo derecho[77] que los principios de no-contradicción y de identidad, nos pone en la pista para captar el curso íntimo de su pensamiento y lo que nos parece que es su desviación en relación con el *esse* tomista. En vano se espera que de la confrontación del principio de razón con esos dos primeros principios surja la noción tomista del *esse*, así como la noción aristotélica: "Como ellos, [el principio de razón] es admitido a continuación de una 'evidencia', que se hace posible por la distinción hecha y por la comparación establecida; pero que –una vez planteadas esas condiciones– ciertamente es la simple 'evidencia de lo que es'. 'Lo que es' 'aparece' indudablemente suscep-

---

dirnos de que la noción del ser real es, en verdad, primera en todas las modalidades concebidas del ser en general, y que el *esse*, o el *existir*, en su acepción más formal, es el alma, es el principio más profundo del pensamiento del ser" (p. 86).

[73] *Ibid*., p. 102: "La inteligencia sabe lo que es ser; pero, al mismo tiempo, no sabe si el ser existe. Decimos sólo que como consecuencia de este conocimiento esencial del ser..., la inteligencia es capaz, en las condiciones requeridas, de discernir el acto de existir, presente ante sus ojos".

[74] *Ibid.*, p. 124 s.

[75] *Ibid.*, p. 125.

[76] *Ibid*., p. 127.

[77] *Ibid.*, p. 94.

tible de una sola naturaleza, de una sola razón, de una sola esencia, la del ser. Como los otros dos principios, en fin, el principio de razón se presenta afirmado del ser en general y según todas sus modalidades"[78]. Lo que importa destacar, para comprender la naturaleza de este método, es que los tres principios arriba mencionados son sacados de "la simple noción de ser considerada en sí misma, independientemente de todo hecho constatado de existencia real[79]..., a continuación de simples artificios lógicos sin influencia sobre su contenido".

---

[78] *Ibid.*, p. 94.

[79] Lo que, de todos modos, se opone evidentemente a la defensa del principio de contradicción hecha por Aristóteles (*Metaph.*, IV, 3, 1005 a 19 ss.) y a la doctrina fundamental del realismo tomista de la «*conversio ad phantasmata*» (*Sum. Theol.*, Iª, q. 84, a 7). –Según mi conocimiento, el principio de razón suficiente entra en la escuela tomista con Roselli, quien lo concibe como principio primero para la fundamentación propia de lo real: "Principium *rationis sufficientis* tam est antiquum, quam antiqua est philosophia, ipsaque hominis natura". Después de una alusión a las exageraciones de algunos leibnizianos, propone la tesis: "*Nihil existit sine ratione sufficiente suae existentiae*", con la más cándida convicción de que expresa la idea de Santo Tomás (S. Roselli, *Summa Philosophica*, P. II, q. III, a I, §§ 317-324; ed. III, Bononiae, 1858, pp. 98 ss. – Véase también q. VII, a. 3; n. 370 ss., pp. 116 ss.). Ciertamente Zigliara depende de Roselli, y se esfuerza en precisar por medio de una «*duplex ratio*»: la «*ratio necessaria*» para los seres necesarios, y la «*ratio sufficiens*» para los seres contingentes (Th. Zigliara, *Summa Philosophica*, *Ontologia*, lib. IV, c. I, a. 2, §§ V-VI; ed. VIII, Lugduni-Parisiis, 1891, p. 488 s.). –El tomismo más reciente toma el principio de razón suficiente especialmente de Garrigou-Lagrange, quien dice expresamente haberlo tomado del racionalismo tal como se encuentra en el libro de A. Spir: *Pensée et réalité* (cf. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu: son existence et sa nature*, 5ª ed., Paris, 1928, pp. 170 ss. En la p. 170 se lee: "*El principio de razón de ser, fundamento más próximo de las pruebas de la existencia de Dios, se vincula con el principio de identidad por una reducción al imposible; en ese sentido, es analítico*". –En la p. 173 se lee la referencia explícita a Spir.).

En esto, el *princeps* del suarecismo contemporáneo, Descoqs (cf. *Schema Theodiceae*, lib. I, lect. I, c. 2; Parisiis, 1942, p. 48 s.), del mismo modo que otros suarecianos de primer nivel, como L. Fuetscher (*Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, «Philosophie u. Grenzwissenschaft», Bd. III, N. 2-4, Innsbruck, 1931, pp. 19 ss.) y C. Nink (*Ontologie*, Versuch einer Grundlegung, Freiburg i. Br., 1952, pp. 292 ss.), está de acuerdo con Garrigou-Lagrange.

Para una crítica del apriorismo de esta concepción, véase J. Geyser, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg 1929 (estudia las posiciones de Leibniz, Wolff, Gredt, Sladeczek, B. Jansen, Descoqs, Garrigou-Lagrange, Sawicki...). Para una historia general del desarrollo del principio en el pensamiento moderno, véase R. Laun, *Der Satz vom Grund*, Ein System der Erkenntnistheorie, Tübingen, 1942.

Heidegger, en su último libro, se pronunció en favor de la razón suficiente de manera aún más radical que Leibniz, considerándola como el primer principio absoluto: "*Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze*" (cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 21; las cursivas son de Heidegger).

Entonces, "sin salir de la noción de ser, por la única manera en que la considera, el sujeto encuentra en ella en qué fundar relaciones interesantes de identidad, de no-contradicción, de solidaridad entre la esencia y la existencia"... [80]. Y todo eso... "sin salir de la noción de ser", que aquí es, evidentemente, la noción aristotélico-suareciana de «*entitas*», aislada en sí misma como la abstracción formal extrema de «lo que es». Se procede aquí de síntesis a síntesis, de la estructura de la síntesis del juicio a la estructura de lo real, la cual, a continuación, es expresada por el complejo nocional de esencia y existencia en su forma más abstracta, que hace abstracción de todo contenido. En Santo Tomás, al contrario, aun cuando alguna vez parte de la síntesis del juicio para explicar la síntesis real y su acto de ser, el desarrollo se caracteriza por una profundización progresiva de acto en acto, del acto accidental al acto sustancial, y del acto formal al *esse* auténtico, que es el *actus essendi*, acto que sólo se resuelve ulteriormente en la dependencia de participación en el *esse per essentiam*, de tal manera que para todo juicio sobre la verdad del ser –y, ante todo, para los primeros principios– «la referencia al contenido» no tiene ninguna excepción. *Parvus error in principio, fit magnus in fine!* El daño causado a la interpretación del tomismo, y a la filosofía en general, por ese, aparentemente tan inocente, término '*existentia*', es incalculable, y quizá será necesario que pasen muchas décadas antes de poder entrar en la vía definitiva y permitir al tomismo que afirme su universalidad en el pensamiento humano.

4. Marc, ajustándose más a los textos tomistas, ha desarrollado esta derivación de la esencia y del *esse* partiendo de las dos operaciones fundamentales del conocimiento, mediante una cuidadosa confrontación de las concepciones del ser de Escoto y de Suárez con la verdadera concepción de Santo Tomás y de sus principales comentadores, Cayetano y Silvestre de Ferrara[81]. El estudio hubiera sido más completo y más persuasivo si se hubiera remontado hasta las primeras generaciones tomistas, al menos hasta Capreolo, porque la posición de Cayetano –con reputación de ortodoxia tomista– no parece completamente convincente[82]. Me parece que Marc no logra en mayor medida superar completa-

[80] *Ibid*., p. 94 s.

[81] A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, "Archives de philosophie", X, Paris, 1933. Marc está persuadido de la fidelidad de la interpretación de los dos comentadores tomistas (p. 80), lo que hoy (especialmente para Cayetano) se hace cada vez más dudoso, como diremos más adelante.

[82] Cayetano (y, según me parece, una buena parte de la escuela tomista) ha transferido el *esse*, acto profundo, de Santo Tomás, a la *actualis existentia* (el término «*esse actualis existentiae*» se encuentra ya en Capreolo), dejando escapar el verdadero sentido de la composición de *essentia* y

mente el peligro de la formalización del *esse*, o de la reducción del *esse* a la existencia; peligro que es inevitable *cuando uno se detiene* en la correspondencia directa entre el *esse* del juicio y la actualidad de lo real, al cual remite el juicio. Eso es una posición aristotélica a la que ni Escoto ni Suárez plantearon problemas. Por consiguiente, se podrá decir con J. Maritain (que cita a A. Marc): "Lo que importa retener... es que la verdad es considerada en relación con la *existencia*, actual o posible, ejercida por algo: *verum sequitur esse rerum*"[83]; pero deja aún completamente en suspenso el problema sobre la naturaleza y la cualidad de este *esse*: ¿es el *esse in actu* en sentido aristotélico, o bien, el *esse* como *actus essendi* profundo, que es el objeto propio de la creación según Santo Tomás? Parece, pues, que, en adelante, se impone una discriminación entre el *esse* de Santo Tomás y el de la mayor parte de su escuela, si se quiere comprender la función *central* que tiene el *esse* en su metafísica.

5. En el estudio sistemático que ha presentado Geiger[84] sobre la participación en Santo Tomás, falta una determinación propia del *esse*, y quizá ello se debe al método fuertemente sintético adoptado por el autor, y quizá también es la razón de las serias reservas que han sido hechas sobre la fidelidad tomista de esta interpretación[85]. Geiger disocia en el tomismo la «*participación por semejanza*» de la «*participación por composición*», de tal modo que, en la noción de criatura, la simple semejanza precede a la composición real de *essentia* y *esse*

---

esse, y la dialéctica de la participación. Esto ha sido denunciado por Gilson para quien "...el principal obstáculo para la difusión del tomismo de Santo Tomás, incluso dentro de la Orden Dominica, fue la influencia de Aristóteles" (É. Gilson, *Cajetan et l'existence*, en *Tijdschrift voor Philosophie*, XV, 1953, p. 284). Es la sustitución del «*esse in actu*» por el «*esse ut actus*». (Véase más adelante el tema *El oscurecimiento del 'esse' en la escuela tomista*; y véase también I. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin*, Pullach bei München, 1959).

[83] A. Marc, *op. cit.*, p. 105. –La cita es de J. Maritain, *Science et Philosophie d'après les principes du réalisme critique*, en *RT* XXXVI, 1931, pp. 7-8, 11. Cf. del mismo autor las importantes *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, Téqui, 1934, donde, a pesar de la fidelidad profesada a Cayetano (p. 24), se insiste con razón en la necesidad de desvincular el *esse*, que es acto metafísico, del *esse* lógico (p. 45). R. Kwant, *De gradibus entis*, Amsterdam, 1946 (cf. pp. 101, 113, y *passim*), sigue fielmente a Cayetano al adoptar la terminología equívoca de *esse essentiae* y *esse existentiae*. Para evitar todo equívoco es necesario abandonar la *existentia* y volver al *esse* (*quod est* y *esse*; *essentia* y *esse*) de Santo Tomás.

[84] L.-B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, "Bibliothèque Thomiste", XXIII, Paris, 1942.

[85] Cf. nuestro trabajo: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., 1950, pp. 20 ss.

(cuya defensa ha sido, según nuestro parecer, el objeto y el mérito principal del neotomismo de la primera mitad del siglo XX). Nos parece que esta posición de Geiger muestra en qué termina inevitablemente el formalismo, explícito o latente: en la concepción del *esse* como *esse existentiae*, *esse actualis existentiae*, *existencia*. Es significativo que la obra esté de acuerdo con el concepto de *esse* sólo en rápidas alusiones, y que lo inserte tangencialmente en la dialéctica de la participación, mientras que es su centro y su alma. Las más serias reservas, desde el punto de vista de la interpretación tomista, provienen del hecho de que la composición real de esencia y *esse* ha sido relegada a una función de segundo orden; de este modo, la pluralidad de los seres, así como su «diferencia metafísica» con respecto al *Esse subsistens*, es dejada en suspenso y aceptada, como en el formalismo, sólo externamente: "...Yuxtaposición de un *pluralismo radical* –puesto que la diversidad de las esencias es presentada allí como un dato primero e irreductible– y de un *monismo absoluto* –puesto que la unidad, a la cual finalmente reduce lo múltiple, es una unidad real y concreta, subyacente a una diversidad que sólo concierne a los sentidos–"[86].

Lo que nos deja perplejos, en esta interpretación del tomismo, es que, una vez relegado al segundo plano el principio de la composición, está abierto el camino al principio fundamental del antitomismo, que afirma que "el acto es limitado por sí mismo". "Así –observa Nicolas– todo ser, fuera de Dios, está mezclado con potencia, pero eso quiere decir simplemente que su acto de ser está por sí mismo limitado a una cierta determinación. Por fidelidad a Santo Tomás, Geiger admite y afirma vigorosamente la distinción real de la esencia y la existencia, pero es necesario reconocer que se priva del único argumento que la hace necesaria"[87]. También Nicolas reprocha a Geiger el ser víctima de un malentendido en su crítica de la participación por composición, por haber entendido la composición tomista –del mismo modo que Suárez y los antitomistas– como si fuera la resultante de la unión de «*duae res*», y por ello recurre (¡como Suárez!) a la causa eficiente. En realidad, no sólo las objeciones de Geiger contra la participación por composición se desvanecen, sino que (contrariamente a lo que piensa) la participación por semejanza no hace otra cosa más que prolongarla; "porque es demasiado evidente que la participación consiste en que una misma perfección es poseída de distinta manera por muchos; pero la noción de composición metafísica está justamente destinada a explicar cómo muchos seres pueden al mismo tiempo, según la misma perfección, ser

---

[86] J.-H. Nicolas, O. P., *Chronique de Philosophie*, en Revue Thomiste, XLVIII, 1948, p. 557; cf. p. 560. –Esta crítica, según me parece, es la más decisiva y la más radical del método y de las conclusiones de Geiger.

[87] *Ibid*., p. 561.

parecidos, –por consiguiente, uno–, y disímiles, distintos, por consiguiente, múltiples. Ver en ese hecho un dato primero e irreductible, es declarar el fracaso de la metafísica, porque es ubicar el espíritu ante un pluralismo puro, ponerlo en presencia de una multitud de perfecciones absolutamente diversas, y, hacer así imposible la resolución de todas nuestras nociones en la noción de ser, que es la condición necesaria, no sólo de la metafísica, sino incluso del pensamiento en general"[88].

Por consiguiente, no es completamente exacto que Santo Tomás se pronuncie en favor de uno de los dos sistemas de participación contra el otro: en favor de la participación por semejanza contra la participación por composición. Nicolas puede señalar con razón a Geiger el texto de la *Sum. Theol.*, Iª-IIae, q. 7, a. 1, sobre la doble limitación (mutua, pero en sentido inverso) que está implícita en la composición, de tal modo que, según Santo Tomás, no puede haber ninguna limitación salvo en función de una composición real. Sobre ese principio fundamental, las dudas de Geiger retrocedieron al caos de las polémicas medievales que habían hecho perder el momento más original del tomismo.

Sin embargo, me parece que Geiger en cierto momento, pero como de refilón, tocó el nudo del problema[89]. Se pone en guardia contra el peligro de confundir la composición de esencia y *esse* con la de materia y forma, puesto que en ambos casos la situación de la relación de los componentes entre sí es exactamente inversa, y justamente en esto no hay ningún tomista hasta hoy que no esté de acuerdo: si, en la primera composición, es la materia (la potencia) la que es especificada por la forma, en la segunda, al contrario, es el *esse* (el acto) el que está especificado por la esencia (la potencia) en la cual es recibido[90].

Cuando Geiger escribe: "Es importante no confundir el papel de la materia en la limitación de las formas específicas (problema de la individuación) y la limitación del *esse* por la esencia (problema de la composición metafísica de los seres)"[91], hubiera debido insistir también en el aspecto positivo común, a pesar de la diversidad, entre las dos composiciones, a saber: que se trata en ambos casos de una verdadera composición de acto y potencia en el orden «real», una en el orden formal o esencial, la otra en el orden entitativo. Cualquier titubeo sobre ese principio pone en peligro todo el edificio, y, desdichadamente, Geiger ha relegado este punto, en una nota que está lejos de ser convincente, mientras que este punto contiene el momento crucial para la discusión de la

---

[88] *Ibid.*, p. 563.

[89] Cf. *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, p. 198 s., n. 2.

[90] Cf. para ello los textos fundamentales de Santo Tomás: *C. Gent.*, II, c. 54: *de Spirit. creat.*, a. 1, in conclusione corp. art.

[91] *La participation*..., p. 198.

orientación de todo el volumen. Ha faltado la determinación y la fundamentación metafísica del acto de *esse*. No sé quién –fuera del idealismo metafísico– reduciría la limitación de la esencia finita en relación con el *esse* al puro no-ser, y admitiría que al poder de ese no-ser le corresponda limitar el *esse*. Sin ninguna duda la esencia, en su orden, dice positividad –es forma, o contiene la forma que es acto, perfección en su orden– puesto que de otro modo ella no podría ser. No se puede, pues, aceptar sin más el principio spinociano según el cual «*omnis determinatio est negatio*». Pero Geiger llega al exceso opuesto, y parece excluir toda relación del límite con el no-ser, dando una interpretación completamente positiva del límite: "Un límite en el ser es una determinación positiva del ser, no el efecto de la oposición, puramente imaginativa, de algún no-ser. Por consiguiente, se hace más difícil admitir una limitación del *esse*, si se entiende por esa palabra la pura actuación"[92].

Será necesario salir del error. ¿Cómo entiende Geiger la «actuación»? ¿Es en sentido suareciano, racionalista, heideggeriano... es decir, en el sentido de realización (causal) correspondiente al *Wirklichsein* de Sladeczek y de Rahner? ¿O bien, es en el sentido tomista de la composición real de los «dos» principios del ser? Lo que sigue en el texto no disipa, sino que aumenta más nuestra sospecha de que Geiger no sólo se ha deshecho de la tesis central del tomismo, sino que al mismo tiempo se ha privado del fundamento mismo de la interpretación de la causalidad como participación: "Una limitación como ésa se comprende fácilmente en la perspectiva de la participación por composición, donde la emanación del *esse*, efecto propio del *Esse per se subsistens*, es recibida y limitada por *quidditades independientes* en su contenido ontológico de la acción del Primer Ser" (las cursivas son nuestras). Esto no lo dirá ningún tomista que esté de acuerdo con Santo Tomás en afirmar que tanto el *esse* como la esencia proceden de la causalidad de Dios, según este texto preciso y explícito: "*Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est criatura sed creatrix essentia*"[93].

Y quizá Geiger se ha extraviado por haberse detenido, como los autores anteriores, en el esquema de la *correspondencia directa* entre las dos operaciones fundamentales del espíritu, la simple aprehensión y el juicio, y los dos principios de lo real, que son la esencia y el *esse*[94]. No quiero insistir en el hecho de

---

[92] *Ibid*., p. 199.

[93] *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 2^{um}.

[94] L.-B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, *In De Trinitate*, q. 5, a. 3, *RSPT*, XXXI, 1947, p. 7: "Esas dos operaciones responden a dos principios que es necesario distinguir en las cosas. La primera se refiere a la *naturaleza* de la cosa, que determina la jerarquía de la cosa

que los textos en los que el Doctor Angélico presenta esta correspondencia son del periodo de su juventud. Lo que deseo vivamente repetir y hacer notar es que esos textos «aislados» pueden desviar completamente del camino, e indicar respectivamente los dos momentos de la posibilidad y de la realidad, del mismo modo que lo hacen un gran número de suarecianos que están dispuestos a aceptar en ese sentido la misma terminología de distinción real metafísica, y entienden *real* en el sentido de «objetiva», es decir, entre dos «estados» del ser y no entre dos principios inmanentes al ser en sí mismo, que son la esencia concreta (individual) y su acto de ser participado. Se debe, por consiguiente, proclamar en voz alta –si se quiere salvaguardar la originalidad del concepto tomista de *esse*– que esta correspondencia es prolongada y explicitada por una determinación muy precisa del concepto de *esse* como *acto*, y no sólo como «*actuación*»; lo cual es la superación del aristotelismo realizada por Santo Tomás mediante la extensión del concepto de acto en su sentido propio (¡y aristotélico!) al *esse*, de tal manera que el acto finito de *esse* (¡tomista!) aparece, en una perspectiva aristotélica, como un *principium quo*. En esta extensión, la noción de participación «*por semejanza*» no dice nada. Lo que sucede es que, en la noción definitiva del *esse* como «acto de todo acto y de toda perfección», la metafísica platónica de la participación y la metafísica aristotélica del acto son trascendidas hasta el límite en la noción auténticamente tomista, y una se vuelve el fondo y fundamento de la otra[95].

Una última observación sobre el presupuesto de todo el libro de Geiger: la «*participación por semejanza*» prescindirá de la composición ontológica como tal, según Santo Tomás. En realidad, el Doctor Angélico dice clara y expresamente lo contrario: en la constitución de la relación, o diferencia metafísica, entre lo que es por esencia y lo que se dice que es por participación, es esencial que lo primero sea simple y lo segundo, al contrario, compuesto, y ello en orden a la formalidad propia que funda la semejanza. El texto principal y decisivo me parece que es éste:

> "Conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in V Metaph. dicitur[96]. Unde hoc modo ali-

---

en el conjunto de los seres, ya se trate de un ser completo, como por ejemplo un todo, o de un ser incompleto, como una parte o un accidente. La segunda operación se refiere al *esse* mismo de la cosa; *esse* que en los seres compuestos resulta de la unión de los principios constitutivos de la cosa, y que en las substancias simples sigue a la naturaleza simple en sí misma".

[95] En esto, que es el momento crítico y teórico decisivo, me permito remitir a *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 187 ss. (concepto de ser, de esencia, de *esse*); pp. 338 ss. (acto y potencia, y metafísica de la participación).

[96] Cf. *Metaph.*, V, 9, 1018 a 15-17.

quid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter:

Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem, et sic *omne simile oportet esse compositum* ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boethium[97]. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur.

Vel ex eo quod unum quod participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae vel corpus mixtum igneitate, ipsi igni. Et *talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio* potest esse criaturae ad Deum participantis bonitatem, vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius"[98].

El texto, claro por sí mismo, tiene una importancia capital para la correspondencia perfecta que muestra con la división de la participación en predicamental (primera forma de «semejanza») y trascendental (segunda forma), ambas intrínsecamente ligadas a la composición. Esto muestra que nuestra división de la participación es primaria, y llega a ser «fundamento» respecto a la realidad de la semejanza que se quiere fundar. En la esencia misma de la participación metafísica, dos exigencias están igualmente presentes en forma conjunta: la dependencia causal del participante en relación con lo participado (participación dinámica) y la composición del participante en relación con el participado (participación estática), que es tal por esencia y, en consecuencia, perfección subsistente. Sobre este punto, las declaraciones de Geiger son muy graves: "Una primera afirmación que se impone es que la participación por composición ha perdido (¡*sic*!), en la síntesis de Santo Tomás, el papel de principio fundamental en la procesión de los seres partiendo del Ser primero. Sin duda, una composición –por consiguiente, una participación por composición– interviene necesariamente en todo ser finito; ella no sería otra que la composición de esencia y existencia. Pero, puesto que esencia y existencia explican tan poco

---

[97] *Boethius*, cita incierta según los editores.

[98] *In I Sent*., d. 48, q. 1, a. 1; ed. Parm., VI, 375 b – 376 a; Mandonnet, I, 1080. –En el mismo contexto: *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, Sed contra: Praeterea 1: "*Quaecumque conveniunt in aliquo et in alio differunt*, *oportet esse composita*. Sed si ponantur plurima prima principia, oportet ea in aliquo convenire, ex quo habet rationem principii, et cum sint plura in aliquo differre. Ergo oportet ea esse composita". Cf. también *Ibid*., d. 16, q. 1, a. 3, ad 3^{um} (donde, aun cuando no ha hablado explícitamente de composición, ésta es afirmada implícitamente para quien admite, con Santo Tomás, la composición real de esencia y *esse*).

la procesión de los seres finitos, la suponen, si bien es verdad que no hay en absoluto composición sin elementos capaces de entrar en composición"[99].

Ciertamente, la verdad parece ser exactamente lo contrario, como lo muestran los textos que vamos a citar sobre la doctrina tomista de la «*similitudo participata*», cuya posibilidad trascendental precisamente está indicada y fundada en la composición. Pero Geiger cree que llega con agudeza hasta el fondo y no teme escribir: "Se ve, en consecuencia, que la concepción auténtica de la creación es incompatible –más allá de lo que pueda parecer a simple vista– con el uso sistemático de la participación por limitación". Y ello, según su parecer, porque, mientras que la participación por composición «en cuanto sistema» estaría vinculada con el emanatismo panteísta, la participación por limitación, al contrario, no lo está. Geiger continúa y cree poder afirmar "que jamás, según nuestro conocimiento, Santo Tomás se apoya en la participación por composición para demostrar la creación"[100].

Semejante afirmación nos sorprende una vez más. Retomando la última afirmación, sin haber desentrañado completamente los textos, podemos afirmar que Santo Tomás se apoya directamente y de manera sistemática en la composición de esencia y *esse* para demostrar la creación. Véanse y léanse, a través de las principales etapas de la actividad del santo Doctor, los siguientes textos:

> *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 1: "Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, in quibusdam minus; ita tamen *quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent*: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse"[101].
>
> *C. Gent*., II, 15: *Quod Deus sit omnibus causa essendi*, *item*: "Quod per essentiam dicitur est causa omnium quod per participationem dicuntur, sicut

---

[99] L. B. Geiger, *La participation*..., p. 392 s. –La solidaridad entre participación, causalidad y composición de esencia y *esse* es, pues, la característica del tomismo *dentro de la cual* el Doctor Angélico interpreta la semejanza: "Ea quae sunt a Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid esse" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 3, a. 7, ad 1^{um}).

[100] *Ibid*., p. 393, n. 1. –No obstante, en la p. 398, Geiger admite que "Santo Tomás afirma una relación necesaria entre la participación [en el sentido de composición] y la dependencia causal". ¡No sabemos qué pensar!

[101] La distinción entre *essentia* y *esse* es presentada desde el comienzo del *Comentario* bajo la autoridad de Avicena: cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; *ibid*., q. 3, a. 2. Para una conexión directa entre causalidad y composición, véase la siguiente cuestión: q. 4, a. 1, Contra, Praeterea.

ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam quia est ipsum esse: Omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est[102]. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis".

C. Gent., III, 65, Adhuc: "Nullum corpus est causa esse alicuius rei in quantum est esse, sed est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. *esse autem cuiuslibet rei est esse participatum*, *cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse*, ut supra (I, 22; II, 15 e 52) probatum est, et *sic oportet quod ipse Deus*, *qui est suum esse*, *sit primo et per se causa ipsius esse*".

Sum. Theol., I^{a}-II^{ae}, q. 61, a. 1: *Utrum Angeli habeant causam sui esse*: "Necesse est dicere et angelos et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet[103]. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. *Omne autem quod est per participationem*, *causatur ab eo quod est per essentiam*, sicut omne ignitum causatur ab igne. *Unde necesse est angelos a Deo creatos esse*"[104].

---

[102] La edición leonina remite a los capítulos 22 y 42. La demostración de la composición real de esencia y *esse* es hecha más adelante en el célebre capítulo 52. Nuestro argumento se encuentra en el último *Amplius*: "Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia, ut supra (I, c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. *Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per partecipationem quamdam*. Quod autem competit alicui per participationem; non est substantia eius". Aquí, la causalidad del *esse* es derivada del *Esse subsistens*, y funda en las criaturas la composición. Con frecuencia, como lo estamos demostrando aquí, la creación está inmediatamente fundada en la composición. Santo Tomás procede tanto de una manera como de otra, según el argumento que trate.

[103] Las ediciones remiten a la *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 3, a. 4: *Utrum in Deo sit idem essentia et esse*. En los tres argumentos del artículo, la composición aparece ligada a la dependencia causal y *viceversa*. El siguiente texto es más claro y más explícito: "*Dicendum quod hoc est contra rationem facti quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est quod [ens creatum] sit simpliciter infinitum*" (*Sum. Theol.*, I^{a}, q. 7, a. 2, ad 1^{um}).

[104] En el *De Pot*., q. 3, a. 5, 3^{a} ratio, la fundamentación de la creación en la composición real de esencia y *esse* es atribuida, como en el *Comentario a las Sentencias*, a Avicena: "Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oportet ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquid ens quod est ipsum suum esse; quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus in quo nulla sit

El texto muestra con una evidencia indiscutible que la composición de esencia y *esse* es el carácter constitutivo del *ens per participationem*, sobre el cual se funda su total dependencia del *Esse per essentiam* que es Dios. En consecuencia, los momentos estático (composición) y dinámico (dependencia) pertenecen esencialmente a la noción adecuada de participación.

> *Comp*. *Theol*., I, 68 (*De effectibus divinitatis et primo de esse*), Adhuc: "Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra quod *Deus est ipsum suum esse*, *unde esse convenit ei per suam essentiam*: *omnibus autem aliis convenit per participationem*: *non enim alicuius alterius essentia est suum esse*, *quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum*. *Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt*".

Creemos que los textos citados pueden ser suficientes: muestran con evidencia esta fusión y pertenencia intrínseca, en la metafísica tomista de la participación, entre el momento estático y el momento dinámico, que es el fundamento de nuestra interpretación de la causalidad[105]. Se trata de ver que la unidad del

---

compositio. Unde oportet quod ab illo uno ente omnia alia sunt, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae".

[105] Geiger, *La participation*..., p. 396, n. 1, retoma con observaciones muy apropiadas lo esencial de toda la metafísica de la participación para concluir (p. 398) con la aceptación de una «*liaison nécessaire*» [vinculación necesaria] entre participación –en el sentido de composición– y dependencia causal; se apoya sobre todo en el *De Spir. creat.*, a. 1. Tiene razón: pero, entonces, se tambalea el presupuesto de todo el volumen.

Menos claras son las observaciones de la p. 394, n. 2, donde el autor parece admitir (digo: «parece», porque el texto es ambiguo) una «*limitation formelle*» [limitación formal] por sí misma. Cita la *Sum. Theol.*, Iª, q. 47, a. 2, donde, a continuación de la afirmación evidente de Santo Tomás: "*Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis*", agrega: "Ahora bien, la participación por semejanza define, inmediatamente, el caso de la distinción y multiplicidad formales". No hay duda de que para Santo Tomás existe un doble modo de multiplicación: formal y real; el primero es propio de las formas genéricas que, mediante la diferencia, se dividen en especies diversas; el segundo es el de todo acto y de toda forma, que son recibidos en un sujeto. Es evidente que, mientras que la primera es sólo formal, la segunda es una multiplicación real y supone la composición real de forma y sujeto. Por consiguiente, la multiplicación del *esse* en los seres tiene precisamente como fundamento la distinción de esencia y *esse*, así como la multiplicidad material presupone la composición de materia y forma. He aquí lo que es más asombroso aún: "La primacía de la participación por limitación formal se encuentra afirmada implícitamente cada vez que Santo Tomás explica el carácter finito de la criatura por los límites de su *esse*, de-

acto fundamental de *esse* no es un simple punto de llegada de la resolución metafísica, sino el principio de derivación real y, por consiguiente, también de inteligibilidad.

V. Originalidad del «*esse*» tomista («*esse in actu*» «*esse ut actus*»)

Por ello, todo un grupo de investigaciones recientes ha buscado con razón la justificación de la metafísica tomista en la originalidad de su noción de *esse*

---

pendiendo estos mismos límites del carácter finito de la *quiddidad* o naturaleza. Puesto que, para Santo Tomás, las naturalezas reciben su límite de la sabiduría misma de Dios por una limitación puramente formal, esta última es, por consiguiente, la que se encuentra en el primer nivel". Esta limitación formal es para Santo Tomás ambivalente: en el orden formal puro, las formas separadas (*Gabrielitas*) pueden ser llamadas infinitas, puesto que no tienen un principio material que las limita; son limitadas cuando se las remite al *esse*, porque cada una es una cierta formalidad determinada distinta de las otras, y porque, así, cada una limita en sí el *esse* y participa del *esse*. Todo esto es dicho por Santo Tomás muy claramente y con perfecta coherencia. Baste citar, por su terminología realista, el texto del *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 5^{um}: "*Sicut dicitur in libro De Causis* (prop. IV) *ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne enim aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit*. Et in eis verum est quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae, sicut si esset unus calor per se existens sine materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur: sicut colores in subiecto existenter non distinguerentur nisi per subiecta".

No puede ser más claro. Sin embargo Geiger se plantea este problema, extraño para un tomista: "Faltaría preguntarse: ¿por qué Santo Tomás define preferentemente el carácter finito de la criatura por la limitación de su *esse*, con riesgo de atar esta última a los límites de la esencia, antes bien que afirmar simplemente que su *quiddidad* es, y que es necesariamente finita?" La respuesta de Geiger es sorprendente y, sin duda, no disgustaría a los suarecianos: "Es necesario responder con total seguridad que, siendo el *esse* propiamente lo que permite a la criatura no ser ya simplemente una idea divina o un puro posible, son la limitación o la infinitud del *esse* las que definen formalmente el caso de la criatura". Respuesta que, a la luz del texto citado de Santo Tomás, no resuelve nada, y es inaceptable si se quiere decir que la limitación del ser por participación viene del *esse*, el cual obtendrá su limitación de la esencia que lo recibe, así como todo acto la obtiene de su propio sujeto o de su potencia. Esto es todo; el resto, para un tomismo coherente, es puro divagar.

como la expresión última de la exigencia metafísica del acto aristotélico[106]. La disociación de la participación como causalidad (dependencia causal) de la participación como composición (ante todo de esencia y *esse*) ha sido opuesta a la posición tomista desde las primeras polémicas antitomistas con Siger y la escuela agustiniana, en la cual se inspiró Suárez[107], y es asombroso verla retomada hoy, ya sea por otra vía, precisamente por tomistas. Es necesario decir otro tanto de la composición de sustancia y accidentes, que, según los antitomistas, debería ser la razón última de la composición en la criatura y de la simplicidad de Dios, mientras que para Santo Tomás esta composición y esta simplicidad están fundadas en la composición y simplicidad de su *esse* respectivo[108].

Hagamos una observación sobre la terminología, que ya en el siglo XIV era tradicional, de *esse essentiae* y *esse* [*actualis*] *existentiae*: corre el riesgo de detener la reflexión metafísica en el pensamiento formal, en lo que hoy se llama (con E. Gilson) «esencialismo». El mismo Santo Tomás procede por grados en la formación de su propia terminología; pero lo importante es que el pensamiento formal constituye, para Santo Tomás, una fase preparatoria en la determinación del ser: ella nos da la verdad de la esencia del ser. El verdadero ser del ser está reservado a la dialéctica resolutiva por la fundamentación de la verdad misma, que es expresada por el nuevo concepto de *esse*, el cual constituye el plano ontológico o metafísico propiamente dicho. Podemos, pues, decir que, cuando Santo Tomás habla de una correspondencia entre las operaciones fundamentales del conocimiento –la aprehensión y el juicio, y los dos momentos de la esencia y el ser–, el *esse*, que constituye de este modo la novedad del juicio, tiene como fundamento el *esse* de las cosas. El *esse* de las cosas debe entenderse por sí e inmediatamente, como realidad de hecho y como conveniencia de contenido, según la naturaleza del juicio mismo (existencial o formal). Del análisis del juicio como tal, como acto-cópula del espíritu fundado en el acto-síntesis de las cosas, sólo se puede sacar esta correspondencia. Se debe reconocer que la percepción inmediata, externa e interna, es la que, ante todo,

---

[106] La absoluta novedad del concepto tomista del *esse* aparece cada vez más claramente con el estudio convergente de las fuentes y de la articulación sistemática de los principios. Es necesario señalar especialmente los más recientes estudios de De Finance, de L. De Raeymaeker, de J. van Boxtel y de É. Gilson que tengo particularmente presentes.

[107] Cf. el art.: *Una fonte antitomista della metafísica suareziana*, en *Div. Thomas Pl.*, L, 1947, pp. 57 ss.

[108] La imposibilidad de los accidentes en Dios es demostrada: "...Secundo; quia Deus est suum esse" y desarrollada por medio de la noción de participación (cf. también en el mismo contexto: *C. Gent*., II, c. 23; *De Pot*., q. 7, a. 4).

nos pone en contacto directo con la *existencia* o con la realidad y la actualidad *de hecho* de las cosas. Lo que es en sí misma la naturaleza de las cosas, y de la existencia en su relación con la esencia, no puede ser «dado» en la percepción; pero a la reflexión metafísica le compete pronunciarse sobre este punto. Está igualmente fuera de duda que, desde el punto de vista lógico-semántico, el juicio, en cuanto es afirmación (o negación), enuncia el *esse* y, por consiguiente, lo pone en relieve; pero la «cualidad» de este *esse* depende de la naturaleza de los compuestos[109]. Se puede tener *esse* en una gama tan vasta como la multiplicidad del lenguaje humano que abarca la lógica, las matemáticas, las ciencias de todo tipo, la prosa o la poesía, el mismo lenguaje vulgar y, finalmente –digamos mejor ante todo– la metafísica, a la cual pertenece la determinación radical y definitiva del *esse* en sus diversos significados y en la «elección» del significado fundamental que debe dar a los otros su propio valor.

El *esse* como acto de todo acto, que constituye el último nivel objetivable, no es ciertamente extraño al plano de la percepción ni al plano formal del juicio; es, al contrario, por numerosas razones, el fundamento real y la última razón metafísica. Pero este *esse* no puede tener una correspondencia propia y directa en la esfera de la percepción, ni tampoco en la esfera formal, ni, incluso, por consiguiente, en la esfera lógica de las operaciones del conocimiento. Es más bien, al contrario, el punto de convergencia, de llegada y de fundamenta-

---

[109] Cuando Santo Tomás escribe: "*Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur ut in substantiis simplicibus*" (*In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3; ed. Wyser, p. 38, 10) entiende ciertamente el *esse* en su significado de acto, pero siempre en su significado más universal de «pertenencia», como surge de la misma continuación del artículo. En efecto, continúa Santo Tomás: *"Et quia veritas intellectus est ex hoc, quod conformatur (rei), patet quod secundum operationen intellectus non potest vere abstrahere, quod secundum rem coniunctum est, quia, in abstrahendo significaretur esse separationem secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo:* «*homo non est albus*»*, significo esse separationem in re"* (l. 13-18). La expresión «*secundum ipsum esse rei*» se corresponde con la anterior «*secundum rem*», que indica la relación de pertenencia real, de tal manera que se establece la correspondencia entre la síntesis de los elementos del juicio (homo *est* albus) y la síntesis real (*homo albus*). Pero debemos admitir que eso se verifica en toda esfera intencional y en todo plano de objetivación. Es evidente que ello se verifica *proporcionalmente*, es decir, que los diversos significados del *esse* se clasifican en relación con el *esse*, que es el acto último metafísico; pero ello demuestra una vez más que el *esse*, tal como está presente en el juicio, es de naturaleza formal y, pues, polivalente y polisignificativo según la multiplicidad y variedad de los planos de objetivación que han sido indicados. (Sobre el problema de los «planos de objetivación», cf. *Percezione e pensiero*, Milan, 1941, pp. 151 ss.). En la medida en que se funda la metafísica en la correspondencia de las dos primeras operaciones del espíritu con la esencia y el *esse*, se permanece en el nivel de la metafísica aristotélica de la forma.

ción de todo otro aspecto del ser en su relación con la realidad. Sólo así está en el centro de la metafísica tomista la composición de esencia y *esse*. Y por ello es que Santo Tomás lo va aislando siempre cada vez más en su cualidad absoluta de «acto separado» por esencia. Incluso por esta razón el *esse* recibe la calificación esencial y distintiva de «*actus*» primero y último, del mismo modo que es el único acto que puede y debe existir «separado», es entonces Dios mismo; y esto le confiere una posición metafísica incomparable. Las criaturas son en cuanto tienen el *esse* participado, que es el acto profundo e inmóvil, *inaccesible* directamente tanto a la esfera perceptiva como a la esfera formal. Es el objeto propio de la consideración metafísica y es exclusivo de la metafísica tomista, como se ha indicado. En este estudio nos hemos esforzado ante todo por disipar, en la medida de lo posible, toda ocasión de error.

¿Podemos aportar alguna precisión ulterior e indicar una experiencia auténtica del *esse* en su significación resolutiva del *actus essendi* o del principio que actualiza la esencia (*esse ut actus*) en cuanto se encuentra en acto en el ser? En la posición heideggeriana del *Sein* como pura «presencia» (*Anwesenheit*), como «presencia del presente» (*Das Anwesen des Anwesenden*), se trata de una «experiencia» (*Erfahrung*) del ser, que la metafísica tradicional, que se detiene en el «ser en cuanto ser», no puede alcanzar. Sólo una experiencia del ser en sí mismo lo hace presente como lo otro de todo ser, y ella se da en la angustia como «situación fundamental» (*Grundstimmung*) de la conciencia. Es una angustia sustancial (*wesenhafte Angst*) que esconde la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser. En ella se aclara –en la relación del ser con el hombre– en qué consiste el pensamiento esencial. Ello es posible en cuanto, en la angustia, la nada es experimentada como «lo otro» del ente, que, de este modo, es el velo del ser (*Der Schleier des Seins*)[110]. La determinación heideggeriana se sitúa entre la posición hegeliana de la nada dialéctica (opuesta-idéntica al ser) y la nada aristotélica (constitutiva de la subjetividad humana) del □□□□□ que «puede hacerse todas las cosas» en cuanto no es ninguna de ellas[111]. Para Heidegger, pensar el ser es pensar la nada del ser, lo que quiere decir que el ser, que es la presencia pura, comporta la negación del oscurecimiento de esa presencia, causado en el ente por el límite; porque, en efecto, para Heidegger el ser

---

[110] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5ª edic., Einleitung, pp. 19 ss.; espec. *Nachwort*, pp. 39 ss.

[111] □□□□□□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□□□□: *De An*. III, 5, 430 a 14. Más adelante se lee: □□ □□□□□ □□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□ (*ibid*., 8, 431 b 21) que en el desarrollo propio del método aristotélico se transforma en: □□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□ (*ibid*., 8, 432 a 2).

es fenomenológico, es acto de presencia de lo ausente en el hombre, y no el acto de ser del ente: la «presencia del presente» es forma y contenido, verdad y acto de su presentación. La «nada» es, pues, llamada «diferencia ontológica» (entre el ser y el ente) en cuanto es el ser experimentado desde el ente. La nada ¿es la diferencia que hay del ser con respecto al ente, o bien la que hay del ente con respecto al ser? Nos parece que, mientras que la segunda hipótesis representa la posición hegeliana en su ambigüedad de falsa y positiva infinitud, donde el paso de la primera a la segunda sólo es posible, según el mismo Hegel, mediante un «salto»[112]; la primera hipótesis expresa, al contrario, propiamente la posición heideggeriana[113]. La nada heideggeriana no es la nada formal, la nada negativa (*nihil negativum*), ni tampoco la nada hegeliana que está vacía como el ser abstracto con el cual «desaparece» en el «devenir», que es el «*tertium*», el cual es luego en realidad el «*primum realitatis*». Aquí la «nada» hace emerger el ser del ente y, juzgándolo según las últimas declaraciones, los fusiona en una mutua pertenencia, en cuanto "pertenece a la verdad del ser que el ser no se muestre sin el ente, que jamás un ente sea sin el ser"[114]. Entonces, la nada es el «mediador» entre el ser y el ente. El ser del hombre es «trascendente» y se encuentra en el ser gracias a la nada, y es la «nada» lo que a su manera (¿pero cuál?) constituye al hombre como posibilidad del ser[115].

Esa «nada», como fundamento de la presencia del ser en la conciencia, ya había sido concebida por Aristóteles, cuando afirmó que el alma en la parte superior del □□□□□ es todas las cosas, pero sólo en potencia; puesto que el □□□□□ como tal es en sí «como una tablilla sobre la cual no hay nada escrito»[116]. Esa «nada» es el fundamento de la apertura infinita que tiene la inteli-

---

[112] Hegel, *Enzyklop. d. Philos. Wiss.*, § 50: "Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*" (ed. Jo Hoffmeister, 5ª ed., Leipzig, 1949, p. 74).

[113] El origen hegeliano de la fórmula es evidente; pero la significación es tomada desde un punto de vista diferente: "Das Nichts ist das Nichts des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nichts zwischen Seienden und Sein" (*Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, 1949, Vorwort, p. 5).

[114] "Zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, das niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (*Was ist Metaphysik?*, Nachwort, p. 41).

[115] En el comentario a la poesía *Andenken* de Hölderlin (1943), Heidegger afirma que "la nada en sí misma no se manifiesta sin el ser": "Selbst das Nichts nicht west ohne das Sein" (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2ª ed., Frankfurt am Main, 1951, p. 141).

[116] □□□□□ □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□

gencia con respecto al ser, y está mucho más próxima –aunque Heidegger no lo dice– de la posición heideggeriana que de la nada hegeliana, la cual, desde otro punto de vista puede remitirse también a la posición aristotélica. Y así, si en Hegel la experiencia que coincide con la verdad es la experiencia del devenir de lo Absoluto, de la Vida universal del Espíritu, experiencia que también es la experiencia del «Ser en sí mismo», el cual puede ser presentado como la definición de Dios, también hay en Heidegger una auténtica experiencia del ser, mediante la angustia, y en ella se cumple la verdad del ente como presencia del presente, en cuanto el hombre se pone en la situación fundamental de la angustia[117], cada vez que esta angustia es verdaderamente la angustia esencial (*wesenhafte Angst*). En Hegel y Heidegger (y, según nuestro parecer, en toda la filosofía moderna en cuanto está fundada en el «principio de la conciencia»), la verdad del ser del ente es dada como «experiencia del ser en sí mismo», y la diversidad está sólo en el método, es decir, en los modos y en los medios con los cuales se quiere fundar la posibilidad de tal «presencia» como experiencia.

En Aristóteles y Santo Tomás, lo que se presenta inmediatamente a la inteligencia es el ser, y el Doctor Angélico retoma la fórmula de Avicena: *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae*[118]. Ya se ha visto que en el tomismo la situación se complica: entre la primera noción del *ens*, en la aurora del conocimiento, y la noción técnica de *esse* de la «*resolutio*» metafísica, hay al menos una doble transición. En primer lugar, de la noción inicial confusa de *ens* en general a la noción metodológica del *ens* como «*id quod est, quod habet esse*», según una dualidad explícita de sujeto (*essentia*) y acto (*esse*). Aristóteles se detiene aquí, mientras que Santo Tomás continúa hasta la determinación del *esse* como acto último trascendental, que es el objeto propio e inmediato de la causalidad divina. Por consiguiente, en Aristóteles se puede tener una experiencia del ser cada vez que se tiene la experiencia de algo en acto, ya sea en la naturaleza, o bien en la conciencia, y tanto en la inmediatez como en la reflexión. Es necesario decir lo mismo para Santo Tomás. Pero

---

□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□ (*De An.*, III, 4, 429 b 29 ss.).

[117] "Eine Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden verschenkt die Angst, gesetzt dass wir nicht aus 'Angst' vor der Angst, d. h. in der blossen Ängstlichkeit der Furcht, vor der lautlosen Stimme ausweichen, die uns in den Schrecken des Abgrundes stimmt" (*Was ist Metaphysik?*, Nachwort, p. 41 s.). Ese texto se corresponde con el texto aristotélico de la nota precedente, como posición del problema de la experiencia del ser sobre el fundamento de la nada. Heidegger menciona una vez el «*intuitus originarius*» en la constitución de la posibilidad de la trascendencia (cf. *Vom Wesen des Grundes*, ed. cit., p. 31).

[118] *De Ver.*, q. 1, a. 1.

esta experiencia no puede tener un carácter trascendental de fundamentación, como en la filosofía moderna y, en particular, como en Hegel y en Heidegger, porque es una experiencia del hecho de ser (*existentia*) o incluso del acto de ser, pero en el sentido de ser en acto de la esencia, a la cual el ser (que es en fin la *existentia*) permanece subordinado. Por ello la verdad del ser está situada en el conocimiento del universal.

Es verdad –y en esto marca un comienzo y da un fundamento nuevo para la determinación de la verdad del ser– que Santo Tomás ha afirmado la absoluta eminencia del *esse*, en el sentido que hemos dicho. Que el Doctor Angélico, igualmente que Aristóteles, admite la experiencia inmediata del *ens* como esencia y sustancia en acto, o como existente, es imposible dudarlo[119]. Pero ¿es posible hablar también de una experiencia del *esse* como *actus essentiae* y no simplemente como *essentia in actu*? Muchos tomistas han admitido, y algunos hablan de ello expresamente, una cierta «*intuitio abstractiva*», terminología desconocida para Santo Tomás, y cuya composición en sí misma (intuición-abstracción) denuncia el enredo y el recurso puramente verbal. Sólo puede ser objeto de intuición una sustancia singular y un acto singular, como acto segundo u operación, sensación, intelección, volición, nunca un acto primero; y ciertamente no puede serlo el acto primero formal o la forma sustancial que es conocida sólo por abstracción, ni tampoco, según parece, el acto primero entitativo que es el *esse* como *actus essendi*. Parece así, decíamos, porque el método de la metafísica tomista no es intuitivo, ni demostrativo, sino «resolutivo»; lo que quiere decir que procede desde las determinaciones más vagas a las más propias, de acto a acto, de potencia a potencia, de los actos múltiples y superficiales a los actos más constantes y profundos, y así hasta el último o primero que es el *esse*. Esta forma de «transición» no es una demostración ni una intuición, sino que podría ser llamada «fundamentación»; no puede ser sin una cierta experiencia o aprehensión directa. Es evidente que primero está la aprehensión directa de la «transición» por medio de la cual el proceso de «fundamentación» llega al acto; seguidamente, y en consecuencia, ese proceso de fundamentación no tendría sentido si no implicara la emergencia en la conciencia del acto último, el *esse*, en el cual termina el proceso mismo, puesto que para formarse exige una cierta aprehensión del punto de llegada, y de tal modo que se afirme en él sólidamente. Se podría, pues, hablar de una «intuición implícita», enten-

[119] Baste recordar la doctrina del conocimiento indirecto, pero inmediato, de los singulares, que la inteligencia obtiene en virtud de la *conversio ad phantasmata*, y la doctrina conexa de los *sensibilia per accidens*, en la cual Santo Tomás atribuye la percepción particularmente a la *cogitativa* (cf. *Percezione e pensiero*, pp. 178 ss.). Para la escolástica formalista, y para Suárez, que hace del singular el primer objeto del intelecto, la *cogitativa* es completamente superflua.

diendo por ello la «co-presencia» del *esse* en toda presencia o presentación de existencia; con tal que se admita que el *esse* no es el aspecto o el acto secundario sino el acto principal, y que, por consiguiente, esta co-presencia no es algo puramente implícito, sino, efectivamente, el acto fundante de toda presencia, y, pues, presente por esencia, como lo que realiza la presencia de todo presente. Se puede decir que, de la síntesis implicada en el concepto de *ens*, se desprenden dos significados del *esse* real, uno como esencia o acto formal, el otro como *actus essendi*, y ambos son universalísimos. En la experiencia del *ens ut ens* está la inmediatez de una cierta naturaleza en acto, es decir, que tiene el *esse*. Todas las corrientes filosóficas han llamado a este *esse* existencia, deformándolo así, puesto que es experimentado propiamente como acto de una sustancia inmediatamente dada por él; porque la sustancia es lo que es, porque sólo ella tiene el *esse*, porque, por consiguiente, el *esse* se impone a la conciencia como el acto que presenta y actualiza la cosa en sí misma.

Una vez más la posición heideggeriana, cuando se presenta como la condena radical de la aberración esencialista del pensamiento occidental, es al mismo tiempo, ella misma, su víctima: el ser que es revelado por la nada, el ser que es hecho solidario de la nada y que es desvelado por la nada, no puede ser otra cosa más que el ser como «*contenido*», como lo que ocupa y «pre-ocupa» a la conciencia; puesto que ella se ocupa de y se preocupa por «algo», ya sea un hecho o una realidad. El desplazamiento realizado por Heidegger de la preocupación del «temor» (*Furcht*) a la de la «inquietud» (*Sorge*), y finalmente a la de la «angustia» (*Angst*), vaciada de toda la referencia teológica que había en la fundamentación kierkegaardiana, y anteriormente en el mismo Hegel, testimonia el carácter ineludible de la caída en el ser formal que, en el contexto heideggeriano, sigue siendo aún el «ser de la conciencia» del pensamiento moderno. Heidegger, es cierto, afirma categóricamente que "el ser no es un producto del pensamiento. Todo lo contrario, el pensamiento esencial es un acontecimiento del ser"[120], y "el ser *en sí mismo* es el ser en su verdad, verdad que pertenece al ser"[121]. Pero esas dos afirmaciones son contradichas por las dos siguientes, cuyo sentido preciso no puede dar lugar a ninguna duda en lo sucesivo: "Lo que anonada en el ser es la esencia de lo que llamo la nada. En consecuencia, puesto que piensa el ser, el pensamiento piensa la nada"[122], y "el ser

---

[120] *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, p. 43: "Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins".

[121] *Nietzsches Wort*: "*Gott ist tot*", en *Holzwege*, p. 345: "Das Sein *selbst* ist das Sein in seiner *Wahrheit*, welche Wahrheit zum Sein gehört".

[122] *Brief über Humanismus*, p. 114: "Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts".

mismo es por esencia finito"[123]. En el contexto hegeliano preciso en el que se mueve Heidegger, como lo hemos señalado, la segunda declaración depende de la primera. Heidegger, en efecto, declara firmemente que "el anonadamiento aparece en el ser mismo y de ningún modo en la realidad propia (*Dasein*) del hombre, en cuanto éste es pensado como subjetividad del *ego cogito*. La realidad humana (*Dasein*) no se anonada en absoluto, en cuanto el hombre como sujeto realiza el anonadamiento en el sentido del rechazo; pero el ser-ahí [del hombre] anonada, en cuanto él mismo pertenece a la esencia del ser como siendo la esencia (*Wesen*) en la cual el hombre ek-siste"[124]. En adelante, todo eso parece claro, porque, si el ser en sí mismo es llamado finito, la limitación del ser mismo es proclamada y, por consiguiente, también la nada que subyace tras ella. Ese recurso a la nada para fundar el ser procede –en Heidegger como en Hegel– del mismo método, el cual, a pesar de la apariencia contraria, en Heidegger es más radical aún que en Hegel, para quien el pensamiento permanece anclado en Dios como Ser y Vida infinita, de manera que la nada es un momento dialéctico y no el constitutivo de la verdad del ser, y lo finito es un momento transitorio e inesencial o «ideal». Desde este punto de vista, que nos parece fundamental, las acerbas críticas que Heidegger hace a Hegel casi no tienen importancia en relación con el acuerdo fundamental de ambos pensadores, que consiste en la asunción-disolución del ser formal[125].

Indudablemente, la demanda principal en Heidegger (y para todo el pensamiento moderno, aun cuando la haya propuesto de distinta manera) es la de la presencia de la verdad como acto total e indivisible. En las filosofías que se proclaman solidarias del «principio de la conciencia», este acto converge únicamente hacia la conciencia y, por ello, el ser se resuelve necesariamente en «ser de la conciencia». En Heidegger el método parece proceder en sentido inverso: la conciencia converge hacia el ser. Pero, dado que el ser es entendido como «presencia del presente», que es necesariamente cada vez una presencia en la conciencia del existente que es el hombre, se trata siempre de un ser como

---

[123] *Was ist Metaphysik?*, p. 35: … "weil das Sein selbst im Wesen endlich ist". –Entiendo la expresión «*im Wesen*» en sentido adverbial; pero aun cuando fuera aposición («en la esencia») el sentido permanecería idéntico.

[124] *Brief über Humanismus*, p. 113 s.: "Das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im Dasein des Menschen, insofern dieses als Subjektivität des ego cogito gedacht wird. Das Dasein nichtet keineswegs, insofern der Mensch als Subjekt die Nichtung im Sinne der Abweisung vollzieht, sondern das Da-sein nichtet, insofern es als das Wesen, worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört".

[125] Ésta es también la tesis de B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, J.-P. Bachem, Köln, 1955, de la que tomé conocimiento cuando mi trabajo ya estaba terminado (cf. espec. pp. 412 ss.).

presencia *de* conciencia, aunque no sea un ser producido *por* la conciencia. El ser sólo es acto dentro de la relación del mundo con la conciencia. La relación es inversa a la hegeliana, y el resultado, en cuanto al contenido, es opuesto (lo Infinito para Hegel, lo finito para Heidegger); pero la «cualidad» del ser es parecida (*Sein für Anderes*), y el proceso de la verdad se realiza en el hombre como «apertura a lo infinito».

En la concepción tomista del ser, el proceso al infinito del pensamiento formal es superado y dominado por la cualidad metafísica original del *esse* como «acto» que rompe y trasciende el círculo dialéctico de la negatividad. Como acto de todos los actos, el *esse* es el único acto que se impone en su realidad, sin un contenido propio, y, por consiguiente, no tiene límite, porque el *esse* no es y no tiene una esencia, sino que la esencia es la que tiene el *esse*. El *esse* es el acto, sin añadidura. En las cosas finitas, en la naturaleza y en el alma, el *esse* es el acto que actúa, y es, pues, el siempre presente y que hace presente. La «presencia del presente» heideggeriana es una denominación fenomenológica abstracta, el *esse* tomista es el acto metafísico concreto de todo lo real concreto.

PRIMERA PARTE

LA FORMACIÓN DEL «*ESSE*» TOMISTA

SECCIÓN I: LA PROBLEMÁTICA CLÁSICA DEL «*ESSE*»

Verdad y Ser en Parménides y Heráclito

Si bien el comienzo de la filosofía, como se admite comúnmente, se sitúa en Asia Menor con la célebre escuela jónica que tuvo por primera vez la intuición del problema de lo uno y lo múltiple, a la cual necesariamente vuelve toda reflexión filosófica; al contrario, la metafísica, en cuanto doctrina que tiende a alcanzar lo uno y lo absoluto, tiene como fundador a Parménides de Elea, en Italia. En efecto, si bien para los jonios el uno es un elemento nombrado o innombrado, para Parménides el Uno es el ser entendido como la verdad (□□□□□□□□□□), como el *logos* comprensivo de lo real. Intentemos proceder con orden; en efecto, quien dice filosofía, dice determinación del ser, o, en caso contrario, no hay filosofía[1].

En la lógica de esos primeros pensadores, toda presencia de lo real en el hombre, como uno o como múltiple, es «*logos*»; hay, pues, un «*logos*» de lo uno y un «*logos*» de lo múltiple. Interrogar sobre el ser, es querer determinar el sentido y la relación de cada uno de esos «*logoi*». El «mundo» (□□□□□□□□), en sentido clásico, es el orden de esa relación. Por lo mismo, los dos «*logoi*» son distintos, pero de ningún modo están separados. Se sostienen recíprocamente[2]. No obstante, no es fácil esclarecer la red semántica que los contiene: el *esse* = □□□□□□□□ = ser, sólo es como *esse* de un *ens*, el ser de un ente, en un mundo de múltiples entes (*entia*), de un conjunto de seres. Un ser (*ens*) «es», tiene el ser, sólo en virtud del *esse*. Lo uno (*esse*) sólo es en lo múltiple (*entia*), y lo múltiple sólo es por lo uno. En el mundo real parece que todo cambia, pero no es así: los seres cambian, pero el ser no cambia. En efecto, tal pueblo, tal hombre, pueden llegar a ser felices, tal otro, al contrario, desdichado; pero la felicidad y la miseria siguen siendo lo que son. Por consiguiente, si los seres (*entia*, □□□ □□□□□□□) cambian, el □□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ permanece inmutable. He aquí dónde nace la metafísica: el estudio de la relación de los seres con el ser y del ser con los seres. Los seres no son nada sin el *esse*. Y ¿qué es el *esse* sin los seres? En la divergencia de las respuestas a esta pregunta se sitúa el

---

[1] Cf. en ese sentido Platón, □□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□(*Sofista*, 254 a).

[2] Cf. K. Riezler, *Man mutable and immutable*, Chicago, 1950, pp. 331 ss.: "The two meanings of «is»: «*esse*» and «*ens*»".

plano de escisión entre la metafísica clásica y la metafísica de la inmanencia en general, y, por otra parte, la filosofía cristiana, que afirma la trascendencia absoluta de Dios. El recorrido ha sido arduo, y se puede decir que sólo la concepción tomista del *esse* ha dado cuenta a fondo de las exigencias originales del ser en sí mismo. Lo que nos interesa en nuestro estudio es la dialéctica interna del *esse* en cuanto tal y su red semántica en el encadenamiento progresivo de su desarrollo, en el transcurso de la manifestación del ser en sí mismo.

Todo lo que es, desde el microbio hasta el espíritu más eminente, tiene el *esse*, y por eso es un ser y, en cuanto tal, es decir, en cuanto tiene el *esse*, es cognoscible por el hombre; del mismo modo que el hombre es cognoscente en la medida que percibe el *esse* de lo que es, y lo afirma en sus diversos juicios de valor.

Debemos a Parménides la clara demostración de la pertenencia recíproca e inescindible del ser a la verdad, y a él retorna con la mayor insistencia la más reciente historiografía de los orígenes del pensamiento occidental; pero la empresa no es de las más fáciles. Interesa ante todo poner de relieve la doble solidaridad que esos textos antiguos afirman con vigor entre el uno y el ser, y entre el ser y la verdad. El Uno es la ley del ser que abarca toda la multiplicidad de lo real, no según una relación de singular a plural, sino como principio, fundamento y ley de lo múltiple. El Uno es ya en Parménides, antes que lo sea en Platón y en Aristóteles, el ser en cuanto ser (□□□□□□□□□□□□□□□), el ser de lo real múltiple en cuanto es real. En la ambigüedad de la relación entre lo uno y lo múltiple (□□□□ □□□□ □□□□□□□) surge el problema del ser, y de la ambigüedad de los dos primeros se deriva la ambigüedad del segundo.

Se sabe que desde los albores de la filosofía, la verdad (□□□□□□□□□□) apareció como un atributo necesario del Uno (□□□□) y del ser (□□□□), mientras que la no-verdad y la apariencia están ligadas a lo múltiple (□□□□□□□□□□□). Lograr percibir lo uno en lo múltiple constituye el conocimiento. El mundo o totalidad de los seres constituye la naturaleza (□□□□□□□), que es el modo de ser del ente; pero según las palabras de Heráclito, "la naturaleza gusta esconderse"[3]. Desvelar lo que está oculto, manifestar lo que está disimulado, es precisamente el ser del conocimiento, de manera que podemos decir que, tal como el ser es el modo propio de verdad según el cual lo real se manifiesta al hombre, asimismo el conocer es la actividad característica del hombre frente al ser, en la perfecta reciprocidad del ser para el hombre y del hombre para el ser, precisamente por el acto del conocer en cuanto presencia del ser como «verdad». En efecto la «verdad» (□□□□□□□□□□) es ante todo «no-encubrimiento» del ser que se manifiesta en su propia unidad. De lo múltiple, de lo otro, al contrario,

---

[3] □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (22 B 123; I, 178, 8).

se debe decir que «aparece» (□□□□□□), pero no es. Tenemos, por consiguiente, en esta primera etapa del problema metafísico, la correspondencia rigurosa de los grupos de nociones (□□□□, □□□□, □□□□□□□□□□, □□□□□□, □□□□□□□□, □□□□□), cuya tensión atormenta al hombre en su esfuerzo desmesurado por querer abarcar inteligiblemente lo real e investigarlo para encontrar su propio □□□□□□, para la formación y el acabamiento de su propio ser. La realidad, considerada como totalidad en la cual se desvela al hombre la «verdad del ser», es la □□□□□□, y mirar la □□□□□□ interrogando sobre el ser y sobre el uno ha sido el paso decisivo que Parménides ha hecho dar para siempre al pensamiento occidental[4]. En efecto, la afirmación del □□□□ ha hecho salir la realidad de la □□□□□□ de su encubrimiento.

Observemos seguidamete que Parménides –y, como diremos, la observación sigue siendo siempre válida para Platón, Aristóteles y toda la filosofía clásica– pone el acento en el □□□□ y no en el □□□□□□□ en sí mismo, en la aprehensión de la verdad como «presencia» de la realidad inteligible, y no en su posible fundamentación ulterior que trascendería esta misma realidad en la actualidad suprema del □□□□□□□ en sí, lo que sólo se alcanzará en la doctrina cristiana de la creación. Inversamente, el rasgo característico de Parménides es haber visto en el □□□□ el objeto de la verdad en cuanto tal. En efecto, ha descubierto la esencial pertenencia y la convertibilidad entre ser y verdad, □□□□ y □□□□□, en cuanto, gracias al □□□□□, la complejidad de lo real se configura con su manifestación en la actualidad del □□□□; y en ese proceso permanente de «presentación» que constituye el □□□□, las □□□□□□ terminan siendo llevadas a la unidad de lo real, al □□□□. Esta exigencia de la unidad del ser, o de la pertenencia esencial entre □□□□, □□□□, □□□□□ y □□□□□□□□□□ constituye la exigencia metafísica fundamental tanto ayer como hoy. Esta exigencia se relaja un poco en los grandes sistemas socráticos de Platón y Aristóteles, pero luego es retomada en los sistemas platónicos, y encuentra su problemática más madura –frente a las posiciones del pensamiento clásico– en la metafísica tomista de la participación. Santo Tomás, utilizándola para aportar una solución a los problemas de la creación, de la estructura de lo finito y de la analogía del ser, está más cerca de la problemática de Parménides que de la complicada sistematización del ser de Platón y de Aristóteles, aunque toma abundantemente de ella, mientras que casi ignora a Parménides.

Debemos limitarnos a los principales fragmentos de Parménides que tratan explícitamente del ser. Su lectura es indispensable para avivar la exigencia

---

[4] En el poema de Parménides la verdad (□□□□□□□□□□) es presentada como una divinidad (28 B 1, 29; 28 B 8, 4), como □□□□□ (28 B 8, 14) y □□□□□□ (28 B 8, 37). La Verdad está en el medio del círculo de la Luz y de la Noche, que separa la □□□□□ (Riezler).

metafísica en su momento central, la cual renueva y justifica a través de las diversas fases, incluso opuestas, de su desarrollo histórico[5].

I.- "Contempla con el espíritu (□□□□) lo que está ausente (□□□□□□□□□), pero a lo cual el espíritu da presencia estable (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Puesto que no separarás el ente del ente contiguo, él que, armonioso en todas sus partes (□□□□□□□□□□□□□□□), nunca se dispersa, nunca se condensa"[6].

La verdad consiste y, por consiguiente, está en la presencia del ente, realizada por el espíritu, que hace que lo ausente se vuelva co-presente en el presente actual en la unidad de una presencia. En efecto, el espíritu sólo puede aprehender la unidad del □□□□ a diferencia de la □□□□□ que se vuelve hacia lo múltiple (□□□□□□□) del mundo de la apariencia. No se trata de que haya dos mundos diversos, el del □□□□□ y el de la □□□□□, sino, más bien, dos maneras de considerar el mismo mundo. Por ello, lo ausente que se presenta ante el □□□□□ como lo continuamente presente, que no introduce ruptura en el ser, no es, por tanto, considerado como si fuese Dios mismo, trascendente y fuera de este mundo. En efecto, así como separar el uno es caer de la verdad a la apariencia, del mismo modo, contemplar el uno en lo separado es elevarse de la apariencia a la verdad como por una co-intuición que aprehende al mismo tiempo lo que está ausente en lo que está presente. En esta presencia de lo ausente en lo presente, tenemos por primera vez el germen de ese camino que, desde Platón, se llamará «dialéctica»: lo otro, en cuanto lo otro del uno, se ha vuelto co-presente en el uno[7]. Esta exigencia del ser de Parménides, rápidamente superada por Platón y Aristóteles, ha sido considerada por Hegel como una pura inmediatez que ignora aún la forma acabada de la verdad como «espíritu» (*Geist*). No obstante, después del agotamiento de la tesis idealista, se presenta nuevamente como el tema esencial de toda doctrina de la verdad, que, por consiguiente, no se puede ignorar, y el mérito de la historiografía reciente, especialmente de Heidegger, es haberla reivindicado. Por ello es necesario destacar sus caracteres más importantes.

---

[5] Para Heidegger, la cima de la filosofía clásica está representada por Heráclito y Parménides; después de ellos comienza la decadencia. En Heráclito convergen, pues, las instancias más actuales del pensamiento moderno (Hegel, Hölderlin, Nietzsche). Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 96 s.

[6] 28 B 4, 7 ss.

[7] K. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1934, p. 46.

II.- "Es necesario decir y pensar que el ser es. Puesto que el ser es, el no-ser no es"[8]. «El ser es»: la fórmula más simple del lenguaje humano, parece la tautología más vacía; sin embargo, Parménides la ha elegido como la fórmula única de la verdad. ¿Qué significa «el ente» (□□□□□□□□□□)? El participio neutro singular no tiene aquí el sentido de plural colectivo, indica no una cosa (□□□), sino la condición o el estado de lo real: es el «ser-ente» (*Seiend-sein*), lo real en acto de ser, indica el ente (el ser) en cuanto es, o también el ser del ente, lo que «cada ser es». Plantea, pues, la «pregunta sobre el ser»: ¿Qué es el ser? Interrogación que constituye, desde Aristóteles, la eterna pregunta de la filosofía[9]. No obstante, se debe tener mucho cuidado con interpretar simplemente el «ente» de Parménides como el «objeto» más universal, que se transforma así en el concepto más abstracto. Es tomado como «el ser-ente del ser», o bien como aquello-por-lo-cual cada concreto es concreto y, por ello, Parménides afirma que el ser del ente es uno, y en los dos fragmentos siguientes lo considera como un «todo único y conexo en sí» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)[10]. Sin embargo, no se trata del *esse* como cópula ni, por consiguiente, del ser tomado como un universal; se trata del ser como estado o condición de realidad, donde lo que está ausente es aprehendido por la inteligencia como presente en una totalidad, y es fundado como ser en esta totalidad. Esta totalidad no indica, pues, precisamente el conjunto de los seres (□□□□□□), sino una totalidad de fuerzas, de modos de ser, de situaciones que, en la realidad concreta y no como objetos, se entrelazan de tal manera que lo ausente se hace presente, de la misma manera que lo uno es co-presente en lo otro: como lo claro en lo oscuro, lo frío en lo caliente, el silencio en la palabra, el odio en el amor. Se trata, pues, de la dispersión del ser en los seres, y no de una clasificación de los seres en el «concepto» de ser[11].

No obstante, el ser de Parménides no es Dios y no es presentado como tal. Ciertamente es «objetividad», para distinguirlo del no-ser, pero de una manera incomparable y sin que jamás se transforme en «objeto». El ser de Parménides muestra la «vía» de la verdad, por oposición a la vía del error, según la cual lo que «no es» es y el no-ser debe ser, una vía absolutamente imposible, puesto que nadie puede comprender ni expresar el ser del no-ser[12]. En la vida corriente

---

[8] 28 B 6, 21-22. Diels (I, 232) agrega, en su versión: «sólo» (nur). No es indispensable, y resta fuerza a la expresión.

[9] □□□□ □□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□ □□□ □□□□ (*Metaph.*, VII, 1, 1028 b 2).

[10] 28 B 8, 5-6.

[11] Cf. K. Riezler, *Parmenides*, p. 50.

[12] 28 B 2, 5 ss.

los hombres se sitúan más acá tanto del ser como del no-ser, porque se detienen en el ser de lo múltiple, como si los seres estuviesen separados entre sí. Es la tercera vía, la de la □□□□□ intermediaria entre la verdad y el error.

Parménides se atiene al ser mismo, con una fidelidad absoluta, como se puede juzgar con la lectura de la introducción del fragmento que proclama la unidad del ser:

"Es inengendrado e incorruptible, entero, sin partes, inmóvil e infinito; no es y no será porque es ahora y aquí todo entero..." (□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□□□□,... □□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□□ □□□□)[13]. Esos atributos del ser no pueden designar a Dios y su distinción de las criaturas; en ellos falta toda referencia a la fundamentación ontológica o a la causalidad del «uno» con respecto a lo múltiple: sólo se trata del problema de la verdad. Conviene reconocer que el □□□□ de Parménides no es el más-allá propio de la divinidad por oposición al más-acá de las criaturas; al contrario, es el apoyo y el fundamento, para la inteligencia, de todo más-acá, sea cual fuere; es la concreción de lo «concreto», el ser de todo ente como unidad de estructura, en el cual, como lo hemos hecho notar, convergen los «contrarios» de ese mundo del devenir. Los contiene en sí, los penetra, los abarca, los reúne... Por ello el mismo fragmento continúa así: "Es indivisible, porque es todo homogéneo" (□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)[14]. Puesto que –es el sentido de esta «homogeneidad»– "en ninguna parte es denso, porque su cohesión se lo impide; ni más liviano, porque está completamente lleno de ser. Está adherido inseparablemente al ser" (□□□□ □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□)[15].

Ésos son los caracteres fundamentales del ser de Parménides, tal como se muestra a la inteligencia en el camino que ha sido llamado la «vía de la verdad», y que debe ser simplemente la filosofía. Ese ser del ente determina la condición o situación propia de todo ente en cuanto es. El momento más importante de esta determinación del ser es la «presencia» de lo real en la inteligencia, de tal modo que lo que se opone al ser no es el devenir sino el no-ser; y puesto que el no-ser no es, resulta de ello que el ser de los eleatas no tiene con-

[13] 28 B 8, 3 ss.

[14] 28 B 8, 22.

[15] 28 B 8, 24.

trario y no puede tenerlo[16]. Devenir, nacer y morir son la condición temporal propia de los □□□□□□, tal como se ofrecen a la □□□□□; al contrario, del ser es necesario afirmar simplemente que es, y, por consiguiente, es uno, y así se presenta al □□□□□. Para el □□□□□ no hay génesis, ni destrucción; por ello es necesario decir que él también es; es sostenido por los lazos poderosos del □□□□□□□ y de la □□□□□□, porque la □□□□□ no permite que se suelten esos lazos. El ser es el ser del morir y del devenir, el cual, sin embargo, no muere ni deviene: tal es la ley del ser y del pensamiento.

III.- "Puesto que es lo mismo pensar y ser"[17]. Ya hemos visto lo que significaba ser. Ahora necesitamos precisar el significado de «pensar» (□□□□□□) y de «lo mismo» (□□□□□□□□□□□). El fragmento de que se trata parece decisivo para la determinación del sentido del ser, y se corresponde con el texto anteriormente citado: "Es necesario decir y pensar que el ser es"[18]. El □□□□□□ que se introduce aquí ciertamente no es un pensamiento considerado como un presupuesto; es el conocer en el sentido de aprehender, de considerar, de comprender... en cuanto en el □□□□□□ se agrega a la percepción la aprehensión interior del objeto percibido. Ésa es la razón por la que el □□□□□□ está en estrecha relación de pertenencia con el ser. Por lo que respecta al □□□□□□□□□□□, no expresa la identidad de una realidad simple consigo misma, como en la ecuación A=A, es más bien la identidad como un recorrido en una ruta, según que un mismo camino sea considerado en la dirección de subida, o bien en la de bajada. De este modo hay reciprocidad entre el ser y el pensamiento. Sabemos que, para Parménides, lo semejante es conocido por lo semejante[19]. Heidegger[20], para lograr mayor claridad ha citado otro texto: "Es lo mismo pensar y el pensamiento, porque no encontrarás el pensamiento sin un ente en el cual se expresa como tal (□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□). Nada existe y nunca existirá nada fuera del ente, puesto que el Des-

---

[16] Por ello, Heidegger sostiene que, finalmente, en la determinación de la verdad, Parménides y Heráclito están de acuerdo (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, pp. 74, 104). La revisión de la interpretación tradicional (Brandis, Zeller, Windelband, Gomperz) dominada por Aristóteles, ha sido hecha por K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechische Philosophie*, Bonn, 1916, pp. 3 ss.) y por H. Fränkel (*Wege u. Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, pp. 198 ss.).

[17] 28 B 3, 22.

[18] 28 B 6, 21.

[19] Cf. Aristóteles, *Metaph.*, IV, 5, 1009 b 2.

[20] M. Heidegger, *Moira* (Parménides, VIII, 34-41) en *Vorträge und Aufsätze*, p. 231. –Y anteriormente también K. Riezler, *Parmenides*, p. 69 s.

tino lo ha trabado para que sea un todo e inmóvil. Por ello, él será el único nombre de todas las cosas que los mortales con corazón crédulo e ignorante llaman nacimiento y muerte, ser y nada, cambiar de lugar o alteración de los brillantes colores"[21]. Y más precisamente: no hay □□□□□□ que no tenga □□□□; sólo se puede tener el □□□□ por el □□□□□□; el ser, por consiguiente, es siempre el ser del conocer y el conocer del ser. En este sentido se debe decir que ambos, conocer y ser, son lo mismo: si se fracciona el ser en los □□□□□□, se fracciona el acto de conocer (□□□□□); si se fracciona el conocer, se fracciona el ser, y la verdad se diluye en la opinión cambiante y diversa.

Heidegger observa con razón que la identidad parmenídea del ser y el pensamiento no debe ser confundida con el principio de inmanencia preconizado por la filosofía moderna (para Berkeley, por ejemplo, *esse* = *percipi*) que, con Hegel, termina interpretando el ser [de Parménides] como un producto del pensamiento[22], porque para Parménides el pensamiento es un dato que se encuentra intrínsecamente ordenado al ser. Esta posición se diferencia de la interpretación moderna que reduce el ser a la «objetividad», que es función de la subjetividad del Yo trascendental; y, al mismo tiempo, se diferencia de la interpretación platónica según la cual las Ideas toman el lugar del □□□□ único de Parménides, de tal modo que el ser es extraño a lo sensible y –pronto lo diremos– está reservado únicamente para el mundo de los inteligibles. En el texto de Parménides, al contrario, la identidad tiene un sentido asertivo y no dialéctico; está puesta al comienzo de los dos fragmentos citados. En él, gramaticalmente, la identidad es predicado, y, según Heidegger, el sentido debería ser éste: "Es lo mismo, en efecto, tomar en consideración que presencia del presente"[23]; "es lo mismo tomar en consideración y ponerse a considerar ahora inmediatamente"[24]. El sujeto es, en consecuencia, □□□□□□ (pensar) en su relación con el □□□□□□□ (ser). En consecuencia, el término □□□□□ no tiene la simple significación de un participio, expresa también la dualidad de acto y sujeto, es «la

---

[21] 28 B 8, 34-41.

[22] Hegel, *Geschichte der Philosophie*, tr. ital., Florencia, 1930; t. I, p. 279 s. –H. Cohen y su escuela interpretan a Parménides en un sentido neo-criticista (el *esse* como cópula). Cf. *Die Logik der reinen Erkenntnis*, 3ª ed., Berlin, 1922, p. 15: "Das Sein ist Sein des Denkens. Daher ist das Denken als Denken des Seins Denken der Erkenntnis". Cf. para la interpretación de Hegel, pp. 112 ss.

[23] fr. 28 B 3. Yves Battistini, en *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Gallimard, 1955, p. 91, traduce así: "Même chose se donne à penser et à être, (et c'est l'être)".

[24] fr. 28 B 6, 34. –M. Heidegger, *Moira*, *loc. cit.*, pp. 246, 249. –Y. Battistini, *loc. cit.*, p. 94: "Même chose que le penser (de l'être) et ce par quoi s'accomplit ce penser". Lo mismo que el pensamiento (del ser) y que aquello por lo cual se realiza ese pensamiento.

presencia del presente» (*Anwesen des Anwesenden*), y esta dualidad es la expresada y sacada a la luz por la fórmula tomada de los fragmentos, por medio de la cual se realiza el desvelamiento del ser, que, en su origen, expresa la verdad como □□□□□□□□□.

Agreguemos también que, según Heidegger, en la fórmula, el insignificante «es» (□□□□□□□) significa, «se manifiesta», «garantiza», esta identidad precisamente en el sentido de desplegamiento de la dualidad (presencia del presente), puesto que la ha desocultado. De tal manera que «lo que despliega la dualidad que se revela, garantiza en su propio andar la consideración de la presencia del presente por parte de la comprensión unificante». Lo que Heidegger cree presentar como la originalidad propia de la afirmación Parmenídea, es que el pensamiento pertenece al ser no porque es *también* algo presente, y, por consiguiente, que está en el todo de la presencia, sino que se lo debe atribuir al presente. Y ello es así, también por la razón de que □□□□□ no significa simplemente «el ente» (*das Seiende*), sino que denomina la dualidad (*Zwiefalt*) fuera de la cual no es ninguna presencia del presente. Su manifestación es la □□□□□□□□□, su expresión es el □□□□□□□, que se exterioriza en el acto de la □□□□□□, a la cual concierne lo «múltiple» de la experiencia de los mortales.

Como hemos dicho, la expresión de la verdad del ser es el □□□□□□□, el □□□□□□, en su sentido original. Heidegger ha recordado, cada vez con mayor insistencia, la enseñanza de Heráclito, cuya doctrina del □□□□□□ ofrece la exposición más adecuada de la esencia de la verdad en el sentido que hemos indicado (como □□□□□□□□□). El «primer» fragmento, en orden de importancia, debería ser, según Heidegger, el que figura en el nº 16: «¿Cómo podría uno esconderse de lo que nunca desaparece?»[25]. El fragmento es retomado por Clemente de Alejandría para mostrar que el pecador no tiene ninguna forma de escapar a la mirada de Dios; pero el sentido querido por Heráclito es más general, porque sólo se remite a la no-desaparición, y, en consecuencia, no implica ninguna referencia propiamente teológica. En la expresión «lo que nunca desaparece», no se trata en absoluto de Dios (□□□□□) en sentido metafísico, sino de la «naturaleza», en el sentido original que Heidegger quiere reivindicar para el término griego de □□□□□□. Heráclito quiere significar con ello el «perpetuo surgir» (*das immerwaehrende Aufgehen*), considerado en general y como tal, que es, pues, un «perpetuo no-desaparecer», una «perpetua no-entrada en el ocultamiento». Ese continuo surgir es el desocultamiento que se mantiene sin cesar; la expresión «¿cómo se ocultará uno?...» quiere decir, entonces, al mismo

---

[25] 22 B 16, 5. Diels (I, 155, 5): □□□.

tiempo desocultamiento y ocultamiento, no como dos acontecimientos diferentes que se condicionarían mutuamente, sino como una única y misma cosa.

Otro tanto es necesario decir del texto ya referido según el cual «la naturaleza gusta ocultarse». Puede significar que el desocultamiento [propio de la naturaleza] «gusta ocultarse». No se trata en absoluto de la □□□□□□ como «esencia» de las cosas (*Wesen*, nominal), sino de la «manifestación» (*Wesen*, verbal). En ese «ocultamiento» del que habla Heráclito, ocultarse no es desaparecer, porque el ocultamiento es hecho de manera que se reserve la posibilidad esencial del «surgimiento». Por consiguiente, el fragmento 123, citado al comienzo, debe ser traducido por la siguiente expresión: «el surgimiento (desde el ocultamiento) favorece el ocultamiento», y así, lo que «nunca se oculta» pertenece a la □□□□□□; ello equivale a decir que «la perpetua no-entrada en el ocultamiento es el surgimiento que continúa el [proceso del] propio ocultamiento». El *Logos* designa la iluminación que revela a los mortales ese proceso de manifestación tal como lo hemos descrito; no es, pues, una simple iluminación venida desde el exterior, sino más bien algo que recoge en sí y oculta la esencia de los seres, antes de hacerlos aparecer en una presencia, ya sean dioses o mortales. El error de los mortales en la vida cotidiana consiste en sólo prestar atención a [la iluminación de] la presencia [a la apariencia], *olvidando* el complejo de la presencia-ausencia, del desocultamiento-ocultamiento que pertenece al □□□□□□.

El sentido filosófico de □□□□□□, □□□□□□□, presenta una dualidad según Heidegger: por una parte «poner, colocar...» (*legen*); por otra parte, «decir, hablar...» (*sagen*); el *logos* es la «palabra». Sin embargo, ésa no sería la significación primera, que, al contrario, es la de «reunir» (*sammeln*), en el sentido en que se dice «recoger la leña, coger el racimo, la recolección» (*Auslese*). La expresión «leer» un libro sólo es una especie de aquel «*legere*» en el sentido propio del término, que es «poner, colocar una cosa sobre otra», reunir en conjunto, digamos brevemente: recoger (*sammeln*), recolección (*Sammlung*), como por ejemplo «una colección de monedas»[26]. Lo que pasa aquí al primer plano no es la palabra ni el concepto, sino una «relación de una cosa con otra». Por tanto, la íntima pertenencia entre □□□□□□□ y □□□□□□, afirmada por el pensamiento griego en sus comienzos, se muestra claramente en su exigencia fundamental, manteniendo presente la identidad semántica, defendida por Heidegger, entre □□□□□□□ y □□□□□□, según la cual se comprende también que los primeros planteamientos filosóficos sobre el ser tengan como título

[26] Para ese sentido original de □□□□□□□, Heidegger cita a Homero (*Odisea*, 24, 106) e incluso a Aristóteles (*Física*, VIII, I, 252 a 15: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□); cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 95.

□□□□□□□□□□□□□□. En ese sentido □□□□□□ está ligado a □□□□□□□□□□. Es «lo que brilla en la luz», la «disposición de las cosas en su surgimiento y su permanencia», gracias a la cual ante todo el ente es y permanece observable; o incluso la □□□□□□ es el «surgir» como «génesis» precisamente donde el ser se revela como presencia real. También la □□□□□□ representa la primera significación de la palabra «ser»: es el ser «que está en sí como en su origen»[27], el ser en su manifestación, que para Heidegger expresa la unidad original del ser y del pensamiento, de □□□□□□ y de □□□□□□□ de tal manera que las dos expresiones «según la naturaleza» y «según el *logos*» son equivalentes. Este significado original de naturaleza nos introduce entonces en el problema del ser, cuyo profeta ha sido Hölderlin, en su obra poética, aun cuando lo haya sido de manera lejana: [describiendo la naturaleza] como «una salida y puesta en descubierto», como «el despertar de la vuelta sobre sí», como «la iluminación naciente», como «lo que está presente en todo»[28]. La traducción latina de □□□□□□ por *naturaleza*, igualmente que la de □□□□□□□ por *essentia* (y peor aún por *sustancia*), hizo olvidar aquel original «ser del ente», desviando el sentido del ser hacia un «sistema cerrado», o bien sometiéndolo a la tiranía de un pensamiento considerado como *ratio* (entendida como «la inteligencia» o como «razón»); lo que dio lugar a la antítesis de racionalismo e irracionalismo en la cual la filosofía se desgarró en vanas e inútiles oposiciones. El comienzo de esta desviación, que, por consiguiente, marcó el fin de la filosofía del ser realizando la disociación entre ser y pensamiento, □□□□□□ y □□□□□□, aparece ya en la nueva orientación que Platón y Aristóteles dieron a la filosofía: Platón con la □□□□□□ y Aristóteles con el □□□□□□□, nociones que han dominado la filosofía occidental hasta Hegel, el cual da a □□□□□□ el sentido de «realidad de lo real» (*Wirklichkeit des Wirklichen*), que en su significación absoluta es entendida precisamente como «Idea». Es pues necesario, insiste Heidegger, retomar el *logos* en su semántica primitiva tal como se la encuentra en Parménides, Heráclito e incluso en Anaximandro y en Sófocles[29]. *Logos* significa «recoger» y «ponerse de acuerdo» (*Vernehmen*); expresa un acuerdo que da un auténtico significado al «recoger» en la relación recíproca entre ser y pensar. Por ello, el *logos* se refiere esencialmente a la □□□□□□ en cuanto es

---

[27] *Das In-sich-stehen als Ent-stehen* (*Einführung in die Metaphysik*, p. 48: *Ent-stehen* significa «no ser inmutable», por consiguiente, devenir, cambiar, tal como compete al aparecer del ser en el continuo surgimiento que tiene en la □□□□□□).

[28] Cf. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 55 s., 127. –Para el sentido de «naturaleza» en R. M. Rilke, véase *Wozu Dichter*?, en *Holzwege*, p. 256.

[29] Con respecto a Sófocles, véase *Einführung in die Metaphysik*, *loc. cit.*, pp. 113 s., 135. La relación recíproca de oposición y pertenencia entre □□□□□ y □□□□□□ (Sófocles) se corresponde con la de □□□□□□□ y □□□□□□ (Parménides).

su manifestación[30]. Entonces debemos admitir que los diversos términos □□□□□□□, □□□□□□, □□□□□□, □□□□□, □□□□□□□□□□, □□□□□□□□□□ se encuentran en relación recíproca de pertenencia, e incluso son equivalentes en el plano de las redes semánticas: designan la verdad del ser, no para todos, ciertamente, sino para los fuertes.

En consecuencia, el *logos*, tal como ha sido visto en la filosofía griega primitiva, no es en absoluto «representación» o concepto, con respecto al cual podríamos pasar seguidamente a la determinación de la verdad como «exactitud» (□□□□□□□□□□, *Richtigkeit*), o como «conformidad» del concepto mental con lo real; es la revelación misma de lo real al hombre. Del mismo modo, en lugar de definir al hombre como «animal racional» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□), lo cual es considerar al hombre según una cualidad personal determinada por una relación particular –relación con el ser inferior que es la animalidad–, es necesario volver a la definición del hombre como relación con el ente. En este sentido, la «esencia» (el comportamiento del hombre) es su desocultamiento (Menschen*wesen*), aparece como la relación que en primer lugar «abre» el ser al hombre. En una fórmula más condensada: el ser-hombre es *logos* según su esencia histórica, que abre la historia, reunión y acuerdo del ser del ente; es la reunión, el acuerdo que reúne el ser del ente. Lo que implica a su vez que «asume» (*übernehmen*) con plena conciencia la puesta en marcha de la manifestación, y así regula o guía (*verwalten*) el no-ocultamiento que es la verdad, y finalmente la preserva (*bewahren*) del ocultamiento y del recubrimiento[31]. Así, mientras que en el apogeo del pensamiento griego el hombre es definido como el animal más perfecto, con la inclusión de una relación en la esencia (*animal racional*), en su origen, al contrario, está fundado en la apertura del ser del ente, en la pertenencia original y recíproca del ser al hombre y del hombre al ser por medio del pensamiento (□□□□□□) y de su expresión propia que es el *logos*.

Aquí Heidegger se permite hacer un acercamiento entre ese *logos* primordial y el *logos* cristiano del que habla el Nuevo Testamento. En general, en el Nuevo Testamento, el *logos* no tiene, como en Heráclito, el sentido de ser del ente, de totalidad de los [seres] contrarios, designa *un* ente singular, es decir, el Hijo de Dios, y precisamente en su función de mediador entre Dios y los hombres. Esta aplicación del *logos* al Hijo de Dios –continúa Heidegger– es una herencia de la filosofía religiosa del judío helenista Filón, que en su doctrina de la creación atribuye al *logos* la determinación de mediador (□□□□□□□□). Según la

---

[30] Platón y Aristóteles también han explicado de este modo el □□□□□□□ del □□□□□□, de acuerdo con Heráclito. Cf. *Sein und Zeit*, §§ 7 y 44; *Einführung in die Metaphysik*, p. 130.

[31] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 131 ss.

versión griega de los Setenta, se llama «*logos*» la «palabra» (de Dios), del mismo modo que son llamados □□□□□□□□□□□□□□□□ los diez mandamientos de la ley de Dios, o como San Pablo habla de una «palabra de la Cruz» (□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□) en el sentido de que la predicación de la Cruz es el mismo Cristo. Es el *logos* de la salvación, de la vida eterna (□□□□□□□□□□□□□). Todo un mundo, concluye Heidegger, separa ese sentido del de Heráclito[32].

En conclusión: todas las «variaciones» del *logos* de Heráclito, como *ratio*, *verbum*, ley cósmica, el principio lógico y la necesidad, la significación, la razón... se han desviado con respecto al complejo original del término □□□□□□, □□□□□□□, que no significa exactamente ni sólo «hablar», «decir», «contar», sino que, en primer lugar y sobre todo, quiere expresar la «recolección», el «colocar», del que se ha hablado. Comporta la coexistencia de disimulación y de manifestación, de ocultamiento y de desocultamiento..., y la identidad correlativa en la distinción recíproca de □□□□□□ y □□□□□□, que vale tanto para Parménides como para Heráclito. En efecto, según este último se debe afirmar que «todas las cosas son el uno» (□□□□□□□□□□□□□□)[33]. Es lo que ocurre con el *Logos* de Heráclito así como con el □□□□□□□□□□□□□□ parmenídeo, o con la «presentación de todo presente» (*das Anwesenlassen alles Anwesenden*). Sin embargo, el Uno y el *Logos* no son Dios y Zeus, puesto que Zeus es el más eminente dentro de lo que se hace presente, aún cuando se deba reconocer, según el fr. B 64, que Zeus, como el rayo, conduce todas las cosas en su múltiple devenir a su acabamiento, orientándolas[34]. Ahora se comprende que el *logos* de Heráclito se corresponda con el □□□□□□□, según el sentido dado por Parménides[35].

En consecuencia, la traducción de □□□□□□□ (*als gesammelt-vorliegen-lassen*) por «lo que presenta reunido» y de □□□□□□ por «recolección que reúne» (*als lesende Lege*), sólo puede sorprender a quienes se detienen en la super-

---

[32] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 103; cf. pp. 97 ss.; p. 105. Sobre la incongruencia de un acercamiento entre Heráclito y el cristianismo, tal como se hizo en la Patrística (Clemente de Alejandría), véase: *Alétheia*, en *Vorträge und Aufsätze*, p. 260.

[33] 22 B 50, 17. –Cf. el ensayo de Heidegger dedicado a ese fragmento, *Logos*, en *Vorträge und Aufsätze*, pp. 207 ss.

[34] M. Heidegger, *Logos*, *loc. cit.*, p. 224.

[35] Sobre la continuidad entre el pensamiento de Parménides y el de Heráclito, ya se había pronunciado J. Stenzel antes que Heidegger. Cf. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, Münich y Berlin, 1931, pp. 53, 55 s.: "Hier ist der theoretische höchste Punkt erreicht zu dem das metaphysische Bewusstsein damals Fortschritt; es ist in der Tat nur ein Schritt bis zu dem Logos des Heraklit, der 'sich selbst sucht', wenn er den Sinn der Welt finden will".

ficie de las cosas y de las palabras que las expresan, y no a quienes aprehenden su estructura íntima. Para todos éstos, *logos* designa precisamente lo que reúne en una presencia todo lo que se hace presente, y en lo cual hace que se haga presente; o también el *logos* es el lugar donde se realiza la presencia del presente, el □□□□□□□□□□, el *esse entium*, el ser del ente.

Lo que se destaca es que, desde el comienzo del pensamiento occidental, el ser del ente es descubierto como la única cosa que debe ser retenida; en él reside el principio de Occidente, es la fuente secreta de su destino. Pero ese resplandor del ser enseguida queda olvidado en la historia de Occidente de manera tan radical que este mismo olvido del ser no es percibido, de modo que la comprensión del □□□□□□ se transforma inmediatamente. Y esto vale para toda la extensión del problema, como es el caso de la relación consiguiente entre el *logos* ontológico y el *logos* semántico, que es la palabra como expresión del ser de las cosas. En efecto, para Heráclito el *logos* puede hacerse lenguaje en cuanto expresa el ser del ente y es tomado como tal; puede, pues, "llevar el ser en el lenguaje". Pero parece que esto se ha dejado perder. No hay ningún indicio –declara Heidegger– de que los griegos hayan pensado la esencia del lenguaje partiendo de la esencia del ser; se contentaron con mirar el lenguaje como un sonido significativo (□□□□□□□□□□□□□□□□□□), como una notificación que designa algo, por consiguiente, como lo que significamos de una manera expresiva..., lo que ciertamente es una noción exacta del lenguaje, pero aún extrínseca[36]. Así parece cierto que la semántica del ser era convergente en Parménides y Heráclito, a quienes una tradición, que parecía en adelante inatacable, había presentado [sin embargo] como divergentes, e incluso como opuestos. Se había perdido el sentido auténtico del □□□□□□□ de Parménides y del □□□□□□ de Heráclito, fundándose en el *logos* tomado en el sentido gramatical y lógico para pasar inmediatamente a la construcción de la ciencia, la ética, la teología, la técnica, la política...

Antes de recoger lo que parece ser la contribución positiva de esos arduos e insólitos análisis –y, con frecuencia, discutibles en algún punto– me apremia destacar la tendencia, frecuente en Heidegger, a generalizar por simples observaciones las opiniones y las doctrinas de otros. Esto vale para el término □□□□□□, □□□□□□□□(y asimismo, como se lo verá en su momento, para □□□□, □□□□□□□) que, según Heidegger, todos, salvo Parménides y Heráclito, han comprendido y aplicado en la sola esfera gramatical y lógica, de modo que el término admirable de □□□□□□, □□□□□□□, ha sido vaciado de sentido en lo que se llama comúnmente la lógica occidental. Y Heidegger continúa: "Sin el □□□□□□□ de esta lógica, el hombre actual carecería de su vehículo a

---

[36] M. Heidegger, *Logos*, *loc. cit.*, p. 228.

motor. Tampoco habría aviones, ni turbinas, ni ninguna Comisión para la Energía Atómica. Sin ese □□□□□□□ y sin su □□□□□□ tampoco existiría la doctrina de la fe cristiana sobre la Trinidad, y tampoco la exposición teológica del concepto de la segunda Persona de la Divinidad. Sin ese □□□□□□□ y sin ese □□□□□□ no habría ninguna edad de las Luces. Sin ese □□□□□□□ no habría ningún materialismo dialéctico. Sin el *logos* de la lógica, el mundo tendría un aspecto completamente diferente"[37]. Es difícil aceptar esta reducción al denominador común de □□□□□□ lógico, vacío de ser, aun cuando Heidegger declarará ciertamente querer partir del ser como presencia pura e indiferenciada y mantenerse en él. No se entiende, y Heidegger no lo explica, que actitudes de espíritu que se encuentran en las antípodas entre sí, tales como el progreso de la técnica moderna, los dogmas propios del cristianismo y el materialismo dialéctico del ateísmo marxista..., puedan proceder de una idéntica raíz[38]. En cuanto al □□□□□□ del cristianismo como Persona divina, no se funda de ninguna manera en alguna corriente filosófica determinada, sino en la revelación de la vida inagotable de Dios, por ejemplo cuando Cristo dice de Sí mismo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"[39], donde queda claro que la «verdad» no tiene ninguna de las significaciones lógicas o sintéticas que se quiere decir, sino que efectivamente se identifica con la verdad y la vida en cuanto manifestación de la plenitud absoluta del ser de Dios. Así pues, está precisamente aquí el nudo del problema, que ahora conviene elucidar en su momento esencial.

A Heidegger se le reconoce el mérito de haber conducido nuevamente la filosofía desde las aberraciones del pensamiento moderno –perdido en la antítesis de subjetividad y objetividad– a la consideración del ser y del ente como fundamento originario de la verdad. Tampoco hay ninguna dificultad en admitir –y el mismo Aristóteles lo ha sostenido enérgicamente, como veremos–, que el ser del ente es anterior al ser lógico (la «cópula»), y que éste se funda en aquél[40]. En cuanto a la interpretación de los presocráticos, y en particular de Parméni-

---

[37] "Ohne das □□□□□□□ dieser Logik müsste der heutige Mensch sein Motorrad entbehren. Es gäbe auch keine Flugmaschinen und keine Turbinen und keine Atomenergiekommissionen. Ohne dieses □□□□□□□ und seinen □□□□□□ gäbe es such nicht die Trinitätslehre des christlichen Glaubens, nicht die theologische Auslegung des Begriffes der zweiten Person in der Gottheit. Ohne dieses □□□□□□□ und seinen □□□□□□ gäbe es kein Zeitalter der Aufklärung. Ohne dieses □□□□□□□ gäbe keinen dialektischen Materialismus. Die Welt sähe ohne den □□□□□□ der Logik anders aus. Doch es wäre müssig, sich ausmalen zu wollen, wie die Welt dann aussähe", M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 170.

[38] Hay, según parece, una distinción más explícita en *Brief über Humanismus*, Bern, 1947, p. 63.

[39] Io., 14, 6.

[40] *Metaph.*, VI, 4, 1027 b 18 ss.

des y de Heráclito, podemos aceptar, en líneas generales, la defensa que Heidegger ha hecho de ella, aunque sus análisis filológicos dejan a veces bastante perplejo, como se dirá. También se estimará acertada la afirmación de la solidaridad estrecha y de la pertenencia recíproca entre el ser y el pensamiento, y entre el hombre y el ser, por ejemplo cuando Heidegger escribe: "El pensamiento –hablando con exactitud– es el pensamiento del ser. El genitivo significa dos cosas: el pensamiento es pensamiento del ser, en cuanto el pensamiento, venido del ser, pertenece al ser. El pensamiento es, al mismo tiempo, pensamiento del ser, en cuanto el pensamiento tiene el ser como tema, trata del ser"[41]. Por ello, la relación del hombre con el ser y del ser con el hombre es constitutiva para establecer el fundamento de la verdad en el sentido primitivo de □□□□□□□□□□. Y Heidegger tiene toda la razón de protestar contra las falsificaciones que el □□□□□□□ de Parménides y el □□□□□□ de Heráclito han sufrido por parte del idealismo: "Se entiende □□□□□□ en el sentido de pensar, el pensamiento como actividad del sujeto. El pensamiento del sujeto determina lo que es el ser. El ser no es nada más que lo pensado del pensamiento. Pero puesto que el pensamiento permanece como una actividad subjetiva, pensamiento y ser, según Parménides, deben ser lo mismo; he aquí que todo se hace subjetivo. No hay ningún ente en sí. Puesto que una doctrina parecida se encuentra en Kant y en el idealismo alemán, Parménides ha anticipado su doctrina... y Aristóteles que, frente al idealismo de Platón, ha defendido un realismo, es considerado como el precursor de la Edad Media"[42].

¡Bien! Sin embargo, no conviene interpretar la historia de la filosofía a contrapelo, juzgando el pensamiento antiguo desde la perspectiva de un pensamiento más evolucionado que vino después; lo que se necesita es penetrar y «reencontrar» la situación «original» de cada uno de los movimientos del pensamiento. En efecto, no se puede enunciar la doctrina del ser de Parménides, de Heráclito, de Empédocles... sin hacer alusión al contenido explícito que atribuían a ese mismo ser, en el conjunto de la realidad, deteniéndose en la oposición formal de ser y no-ser. Esta oposición es ciertamente fundamental, pero puede no ser la primera ni tampoco la única. Al mismo tiempo –y el poema de Parménides lo atestigua cuando traza las tres «vías» de la verdad, del error y de la opinión– está el problema de la relación entre el pensamiento y la experiencia, en función del cual será resuelto el problema, también capital, de lo uno y lo múltiple. Es evidente que la relación entre el pensamiento y la experiencia, entre el ser y la apariencia, entre lo uno y lo múltiple... no se resuelve por sí misma –o, al menos, esta resolución no es de ninguna manera evidente– en la simple rela-

---

[41] *Brief...*, *loc. cit.*, p. 36 s.

[42] *Einführung in die Metaphysik*, p. 104 s.

ción de ser y no-ser; y, ciertamente, esta inmediata resolución ni siquiera era vislumbrada por Parménides quien consideraba la antítesis de ser y no-ser dentro de una concepción propia de la estructura del cosmos[43]. Este punto tiene una importancia capital para comprender el desarrollo ulterior del pensamiento griego, desde la sofística hasta el neoplatonismo, y para el resultado de todo el pensamiento occidental. Se trata siempre de la correspondencia –o de la «proyección», si se lo prefiere– entre el mundo de la intuición y la exigencia de lo inteligible, y puesto que se atribuye la multiplicidad al mundo de la intuición y la unidad a la exigencia inteligible, a aquél el devenir y a ésta el ser, el problema teórico es el de la calificación definitiva de ese ser y de ese uno en su relación –si se debe admitir esa relación– con lo múltiple y con el devenir. Si el ser, que es declarado uno e inengendrado e indestructible... y el único en el cual se ha pensado, designa en Parménides la *physis*, este ser coincide, pues, efectivamente con lo real accesible a la experiencia; salvo que, a eso real, se le reconozcan dos modos de manifestación: como múltiple para la opinión y como uno para el pensamiento. La opinión es el conocimiento, si se puede hablar así, de los mortales (□□□□□□□), que permanecen en la esfera sensible, y ésta es infinitamente cambiante en sus presentaciones y, pues, como tal, siempre infinitamente distante de la verdad, que es una e inmutable... como el ser que la constituye. Pero, dada la ley fundamental del pensamiento y del ser, que afirma que «el ser es y el no-ser no es», y en la medida en que no se la puede reducir a una afirmación de lógica abstracta, sino que se la debe remitir de alguna manera a lo real, nos vemos, entonces, obligados a encontrar en lo real algo que se corresponda con el ser y con el no-ser, para que la expresión semántica exprese la oposición que funda la verdad, indicada por Parménides. Y, para Parménides, el «no-ser» designa toda la esfera del «devenir», en el cual se despliegan por pares los «contrarios» (caliente-frío, pequeño-grande...) a través de los incesantes procesos del llegar a ser y del perecer[44]. Parménides une, de manera indivisible,

---

[43] En esta línea de pensamiento, el desarrollo que ha tenido el problema de Parménides en el pensamiento posterior, especialmente en relación con Jenófanes, Meliso y Heráclito, ha sido estudiado por K. Reinhardt, *op. cit.*, espec. pp. 201 ss.

Contra la tesis de Reinhardt (*loc. cit.*) para quien el □□□□□□□□□□□ de Jenófanes (21 B 23, 3) es una determinación ulterior del □□□□ de Parménides, cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, en M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1925, p. 37, n. 2.

[44] Reinhardt observa también con exactitud: "Die Zurückfuehrung des Werdens und Vergehens auf Sein und Nichtsein ist der Angelpunkt des Parmenideischen Systems" (*Parmenides*, p. 210). Pero se ha hecho notar que, para Parménides, el mundo de la experiencia puede ser considerado, incluso en la esfera de la empiria y de la inmediatez, de dos formas: o bien según las concepciones mitológicas y populares que nunca pueden elevarse hasta el *logos*, o bien según los □□□□□□

la verdad al ser en cuanto uno... En efecto, el ser es verdadero en cuanto es existente. Pero el devenir de la *physis* es la verdad, no *en cuanto es en devenir* – porque se encuentra entonces fraccionado en «lo múltiple»– sino *en cuanto el devenir es*; o bien en cuanto que, lo que para la opinión es el devenir de los contrarios en lo múltiple, para la inteligencia es el ser de lo uno, es decir, aparece y se presenta a la inteligencia como el «ser del existente». Parménides y los eleatas, interpretando todo cambio como una generación y una corrupción, han remitido directamente esta oposición del aparecer a la oposición de ser y no-ser; debieron negar la posibilidad de una transformación o de un cambio del ser en cuanto tal, puesto que lo que tiene un comienzo y un fin no puede ser y permanecer uno y lo mismo, según el fragmento de Parménides ya citado[45]. Allí Parménides había hecho dar un paso inmenso al pensamiento, el primer paso constructivo del pensamiento metafísico que escruta el ser del ente constitutivo de la verdad, y ese paso será definitivo para la interpretación que sostiene. Pero Parménides pudo afirmar el ser como uno, inengendrado, indestructible... en la medida en que desvió su mirada del devenir y lo múltiple, poniendo el devenir y lo múltiple en el plano mismo de las opiniones, es decir, fuera de la verdad. Se sigue de ello que lo que constituye propiamente la esfera y el contenido único del ser en Parménides, la *physis*, es dejada en suspenso entre el □□□□□□ y la □□□□□. Hay, en efecto, una *physis* puesto que existe la alternancia del nacer y del perecer, puesto que existe el contraste y el devenir de los múltiples y, de hecho, el ser uno en cuanto tal no nace ni muere y no tiene ningún contrario frente a él. Identificar la *physis* con el □□□□, y negar seguidamente la realidad de lo múltiple, era dejar en suspenso la relación entre el intelecto y la experiencia, y paralizar la determinación misma de la verdad del ser. La nueva problemática del ser, tanto en Platón como en Aristóteles, parte sobre todo de ese punto, de la determinación (dejada en suspenso) de la relación entre intelecto y experiencia como posibilidad y perspectiva de la relación entre lo uno y lo múltiple. Esta continuidad de pensamiento ha sido muy firmemente señalada en la antigüedad por Simplicio[46]. Es cierto que Aristóteles atribuye a Parménides y a Meliso la negación total del devenir (de la generación y de la corrupción), en cuanto relegaban la sucesión de las mutaciones físicas a la esfera de la opi-

---

que pueden ser subsumidos en el *logos*: "Aber die □□□□□□ können auch des falschen Anspruchs entkleidet werden, als vermöchten sie ein Sein zu 'prägen' (□□□□□□□□□□) und zu fixieren" (E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaïsche Logik*, Tübingen, 1925, p. 12).

[45] 28 B 8, 3.

[46] La identidad del Uno y del ser es presentada por Aristóteles como la afirmación capital de Parménides y de Meliso, y que Simplicio aprueba. Cf. *In Phys*. I, 3, ed. Diels, I, 140, 4.

nión[47]: "Aristóteles los reprueba, pero al mismo tiempo los aprueba, observa Simplicio, por su enseñanza sobre el ser-uno y sobre la naturaleza espiritual propia del ser, en el cual han pensado divinamente, transmitiéndolo a la posteridad, y puesto que han declarado imposible la ciencia de las cosas sujetas a la generación y el movimiento en cuanto están en perpetua fluctuación"[48]. Su error está, pues, en el método, en cuanto han considerado las cosas físicas de manera metafísica, afirmando el uno, el inengendrado, etc., en la esfera física que está inmersa en el movimiento. Y suprimir el movimiento es suprimir también la naturaleza, que es el principio del movimiento, y las cosas naturales. Pero Simplicio quiere clarificar ante todo para sí mismo el sentido de la crítica de Aristóteles: "Y ¿qué nos impide, dice, llamarlos filósofos de la naturaleza y criticarlos como tales? ¿Será porque Melisos y Parménides han escrito titulando su tratado: «De la Naturaleza» ([illegible])?" Pero esto no significa nada, porque el nombre de «naturaleza» era tan común que, con frecuencia, (ellos mismos) osan hablar de la naturaleza de Dios y nosotros hablamos de la naturaleza de los seres. Ahora bien, en sus propios escritos esos filósofos han disertado no sólo sobre las cosas que están por encima de la naturaleza, sino también sobre las cosas naturales, y es por ello que no han rechazado titular sus obras: «De la Naturaleza». Sin embargo, la acusación que les hace Aristóteles, confiesa Simplicio, era muy dura, aunque fuese verdadera. Es la acusación de no haber admitido otra sustancia subsistente fuera de las sustancias sensibles; según esos primeros filósofos, era necesario que esas naturalezas fuesen inengendradas e inmóviles para que hubiera un conocimiento científico, puesto que no puede haber ciencia de las cosas que están en perpetuo movimiento[49]. En esta perspectiva, entonces, continúa Simplicio, han transferido a las cosas sensibles y corruptibles las razones que convienen a las cosas inteligibles e inmóviles y, cuando se proponen hablar de la naturaleza, le atribuyen las propiedades que convienen a esas sustancias inteligibles. Se lo ve en el título que Meliso da a su obra: «De la naturaleza o del ser» ([illegible]), mostrando que

---

[47] *De coelo*, III, 1, 298 b 14: [illegible].

[48] Simplicio, *De Coelo*, III, 1, ed. J. Heiberg, 556, 12 ss.

[49] Simplicio ve en ese principio el injerto de Parménides y la prolongación de su pensamiento en el platonismo, y se refiere directamente a la declaración puesta en boca de Parménides en el diálogo platónico del mismo nombre: [illegible] (*loc. cit.*, 557, 6 s.).

identificaba el ser con la naturaleza, y los seres con las cosas físicas. Tales son, en efecto, las sustancias sensibles. Eso justificaría la acusación de Aristóteles, reprochándole no haber admitido otras sustancias fuera de las sustancias sensibles, afirmando la identidad del uno y del ser ([illegible]) según las declaraciones explícitas de Meliso y de Parménides[50].

En ese punto, Simplicio, después de haber afirmado que Parménides y Platón están de acuerdo, muestra ahora el acuerdo de Aristóteles, por cuanto el Filósofo, según su costumbre, dirige sus críticas contra el aspecto aparente [de sus doctrinas], para impedir que la gente inexperta se equivoque. Esos hombres, los eleatas, han admitido, en efecto, una doble sustancia, una del ser principal, es decir, inteligible, la otra del ser sensible, es decir, sujeto al devenir, el cual no estimaban digno de ser llamado pura y simplemente «ser», sino ser según la opinión; también decían que la verdad concierne al ser, mientras que lo real que está sujeto al devenir concierne a la opinión[51]. Pero Simplicio, quien es un lector atento de los textos parmenídeos, los cuales cita abundantemente, se pregunta: “¿Cómo es posible que Parménides sólo haya admitido las cosas sensibles después de haber filosofado tan dignamente sobre lo inteligible? ¿Y cómo es posible que haya podido transferir a las cosas sensibles las propiedades que convienen a los inteligibles –él que había sostenido como separada la unidad de lo inteligible y del ser principal, y también el complejo de las cosas sensibles– sino, evidentemente, porque había estimado que la realidad sensible es digna de llevar el nombre de ser?” Según Simplicio, la dificultad de la posición de los eleatas es todavía más evidente en Meliso, cuando se admite que no hay más que un solo ser y que las cosas sensibles propiamente no son, sino que sólo parecen ser. Pero, continúa Simplicio, ¿cómo se puede, entonces, afirmar que ellos [los eleatas] han sostenido que sólo existen las cosas sensibles? Entonces,

---

[50] K. Riezler, *op. cit.*, y O. Gigon, *Der Ursprung des griechischen Philosophie*, Bâle, 1945, espec. pp. 260 ss., entre los modernos, aceptan esta interpretación aristotélica del pensamiento eleata.

[51] La afirmación de este acuerdo profundo entre los eleatas y Aristóteles es pues categórica: [illegible] (*op. cit.*, 557, 19-24). Simplicio, confirmándolo, cita abundantemente a Parménides.

se debe pensar que en verdad reducen incluso la generación a lo que es llamado la realidad principal [es decir, a la esfera sensible]. Parménides ha dicho que "en ella, la generación está apagada y la destrucción es desconocida"; y Parménides y Meliso afirman sabiamente la generación de las cosas sensibles, Meliso cuando dice que en ellas "el calor engendra el frío" y también que "del agua nacen la tierra y las piedras", y ¿no se dice de Parménides que afirmaba partir de las cosas sensibles cuando escribe cómo la tierra, el sol y la luna, el éter y la vía láctea, el cielo y el alto Olimpo y el ardiente furor de los astros fueron lanzados a la generación? Han enseñado, pues, la generación de las cosas que nacen y mueren, hasta de los pequeños animales. Ciertamente, concluye Simplicio, Parménides no ignoraba que él mismo era corruptible, y también que tenía dos pies cuando afirmaba que lo uno [era] el ser. Pero, como Aristóteles dice con razón en la *Metafísica* que "Parménides parece mirar hacia algún otro lado"[52], es necesario ciertamente creer que Aristóteles hace alusión, en su crítica, al aspecto aparente [de la doctrina de Parménides][53]. El reproche o la crítica fundamental –ya sea real o ficticia– que Aristóteles hace a la concepción eleata del ser es su ambigüedad: el ser es identificado con la realidad sensible; pero el ser, para ser uno, inengendrado, etc., debe tener atributos opuestos a los de la realidad sensible. Y así se desvanece obligatoriamente la verdad del ser por la falta de determinación de la relación entre el mundo sensible y el mundo inteligible. La misma observación vale para la posición de Heráclito, dada su coincidencia con Parménides en el plano metafísico. Por el hecho de que faltaba una oposición intrínseca al ser como tal, que, sin embargo, salvaguardó su unidad inquebrantable, la afirmación de la unidad del ser en sí indiferenciado, de la cual derivaba su «proyección» –o aplicación, si se lo prefiere– a todo el contenido del mundo de la experiencia, que es el único mundo real, pronto debía dar lugar a la tentación, por lo demás lógica, (de considerar) que todo lo que aparece, considerado en el momento en que aparece y en la forma en que aparece, no sea por eso mismo verdadero, y que la verdad del ser sólo se realiza en ese aparecer de la apariencia. Tal ha sido, de hecho, la vía seguida inmediatamente por la sofística. Pero tal es, en esencia, me parece, la nueva vía de Heidegger según la cual la verdad del ser, el ser del ente, es dada únicamente por «la presenta-

---

[52] Cf. *Metaph.*, I, 5, 986 b 27.

[53] Por escrúpulo de precisión, Simplicio resume también la interpretación contraria de Alejandro que debilita la crítica de Aristóteles en su sentido inmediato. "[Según los eleatas] sólo las cosas sensibles son seres. Hay ciencia de los seres, y aquéllos de los que hay ciencia son inmóviles, pues las cosas sensibles son inmóviles. Basándose en este argumento, dice Alejandro, han transferido a las substancias sensibles los atributos que convienen en verdad a las substancias inmóviles; por ello los eleatas, tratando las cosas naturales con un método no natural, han eliminado la naturaleza" (Simplicio, *De Coelo*, III, I, 560, 5 ss).

ción del presente». Así, gracias a la identificación del ser con el aparecer, con la presentación, ya no existe ningún «problema de estructura» del ser y de la verdad, sino que no hay más que la tarea de hacer posible una «presencia». La dialéctica de ser y no-ser, que en Parménides y Heráclito encontraba su inmediata aplicación física en los pares de contrarios, se reduce en Heidegger a la dualidad de «ser» y «ente», o de «ser presente» y «lo que está presente» según la fórmula definitiva «que jamás el ser se muestra sin el ente, que jamás un ente es sin el ser»[54].

Se trata, entonces, de preguntarse si, con la perspectiva del ser que se lee en los textos de Parménides y de Heráclito, la doctrina del ser..., la verdad del ser..., comienza y al mismo tiempo termina; o bien si, con esta perspectiva, acaba de comenzar el «combate de gigantes», que es continuado y dura aún actualmente en el pensamiento occidental, para la «determinación de la verdad del ser». Heidegger se pronuncia con energía apoyando la primera posición, y condena la orientación de toda la filosofía occidental, desde Platón hasta Nietzsche, como un «olvido del ser». No es menos cierto, no obstante, que él mismo comprende la dualidad de ser y no-ser de una manera profundamente diferente de Parménides, puesto que en lugar de protegerla o de remitirla a la oposición de los pares de contrarios del devenir físico, se atiene a la dualidad esencialmente fenomenológico-gramatical de ser y ente. Ello no es casualidad si, partiendo de los sistemas socráticos, el sistema del ser es determinado en medio de una profundización del problema del no-ser, y si el no-ser es declarado solidario del ser de modo que el no-ser es postulado de alguna manera como real, y es puesto de algún modo junto al ser. Para Heidegger el no-ser está adherido al ser del ente y constituye la posibilidad trascendental de su manifestación, pero nada más. Siendo así, esto parece más cercano a Hegel y a Nietzsche que a Parménides y Heráclito, alabados por Aristóteles por haber puesto en el centro de la verdad el ser y su *logos*. Es posible que ésta sea la única perspectiva que el desarrollo del pensamiento moderno haya hecho posible, pero es necesario admitir que la aventura del ser ha admitido otras posibilidades que no están olvidadas y sobre las cuales aún conviene detenerse.

---

[54] "Dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (*Was ist Metaphysik?*, Nachwort, 5ª ed., p. 41). Cf. para la interpretación del texto: C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, p. 379.

Dicotomía del ser y el no-ser en Platón

Si bien la interpretación del ser de Parménides está todavía en discusión, sin embargo, dos puntos parecen seguros: para él, el ser no es y no designa a Dios, y tampoco es la totalidad de los seres, puesto que el □□□□ no tiene plural. El ser que es uno, inengendrado, indivisible, etc., puede concebirse preferiblemente como un todo envolvente más que como un todo envuelto; y, dada la identidad del ser y el pensamiento en Parménides, en el sentido en el que lo hemos explicado más arriba, sabemos que el ejercicio de esta comprehensión es recíproco. La escuela eleata no es la única que permanece fiel a ese carácter de compenetración perfecta del ser y el pensamiento, puesto que se lo vuelve a encontrar, entre otros, hasta en Demócrito, cuando presenta el átomo como «el verdadero ente» (□□□□□□□□□□□□□□□□□) donde persiste aún la indistinción del ser. E incluso la doctrina platónica de la Idea, al menos en un primer momento, permanece fiel a la concepción parmenídea; aunque en ella aparece por primera vez la distinción fundamental entre el ser sensible y el ser inteligible. En efecto, a la Idea platónica se atribuirán las mismas características del ser de Parménides: "integridad, simplicidad, inmutabilidad..."[55]; "su existencia es eterna, extraña tanto a la generación como a la corrupción, tanto al crecimiento como al decrecimiento"[56]. A ella también pertenece, así como al ser, el carácter de totalidad (□□□□□□), y ella también es lo que es con exclusión de todo no-ser puesto que no es más que «lo» (□□□□□□[57]) que es, y por ello se distingue de todas las otras cosas [sensibles] que participan en ella. La Idea (□□□□□□□□□□□□□□□□) de lo bello es lo «bello en sí», puesto que no es más que belleza, porque no hay en ella nada feo[58]; así, "el fuego en estado puro" contiene en sí toda la energía que conviene a su naturaleza, porque "no es más que fuego" del que se alimentan todos los fuegos del mundo sensible y "es maravilloso por la abundancia, por la belleza, y posee totalmente la propiedad que compete al fuego"[59].

---

[55] *Phaedr.*, 250 c. Utilizamos la traducción francesa de Platón, *Oeuvres complètes*, «Bibliothèque de la Pléiade», nueva trad. y notas de León Robin, t. I, 1940; t. II, 1942.

[56] *Banquete*, 211 a.

[57] Cf. espec. *Soph.*, 244 d ss., con cita de Parménides, según el cual el todo es "parecido a la masa de una esfera bien redonda por todas partes", y es el *ser*.

[58] Cf. *Rep.*, 479 a ss.

[59] *Philebo*, 29 c.

Platón ha sostenido, y de este modo ha «experimentado» –podríamos decir– el ser (único) de Parménides en la multiplicidad de las Ideas, haciendo incluso del ser casi su «género»: el uno y el bien se sitúan sobre el ser; es ésa la orientación profunda de toda forma de platonismo. Así pues, las conclusiones de Platón y de Aristóteles no se oponen tanto entre sí por una interpretación diferente del ser como tal, puesto que para ambos el □□□□□□□ es un *adiacens* en relación con □□□□□□□□ y no tiene importancia metafísica propia[60]: *es necesario decir del ser en cuanto ser que «no es»*; lo que es, es la «forma» en acto de ser, la □□□□□□□. Entonces, es necesario precisar «cómo» existe la □□□□□□□: ¿fuera de la materia y de los singulares, o en ellos y como su acto propio? Y la forma de ser «es», porque se ofrece según un contenido inteligible, como esencia; puesto que es el elemento del saber reflexionado, que es la *ciencia*, la cual se fundamenta en el universal expresado en la definición. De donde se sigue la doble transición, primero de □□□□□□□ a □□□□, porque todo verbo en infinitivo es por sí vacío, luego del □□□□ a □□□□□□□, porque lo concreto como tal es síntesis, cuyo principio es la forma: la verdad o la realidad del ser se toma de la realidad de la forma.

Para Platón el verdadero ser accesible al alma está fuera de este mundo corruptible envuelto en tinieblas, objeto no de la ciencia sino sólo de la opinión. Platón, no menos que Aristóteles, establece una estricta correspondencia entre □□□□□□□□□ y □□□□□□□□[61]. También hay dos estadios del conocimiento, la opinión que tiene por objeto el mundo sensible, y la verdad que accede al mundo de las Ideas: el mundo de la apariencia y el mundo del ser. Y se distinguen por la forma o el diferente modo de ser de la forma[62]. Dicho brevemente: para Platón, ser en acto se corresponde con ser forma, y ser forma con ser Idea o Universal separado, de tal manera que hay una incompatibilidad absoluta entre ser y devenir, porque hay una oposición absoluta entre el ser (la Idea) y el particular. El drama del platonismo reside en la imposibilidad de llegar a una determinación positiva de la relación de participación, ya sea desde arriba hacia abajo entre el universal y el singular, o bien desde abajo hacia arriba entre los universales mismos; lo cual ha dado lugar a la crítica de Aristóteles. Al plato-

---

[60] La reivindicación de la participación de las «formas» en el ser (□□□□□□□□) es el argumento central de la *República* según Loriaux, quien cree que justifica a Platón de la acusación de «esencialismo» que le hizo Gilson. Cf. R. Loriaux, *L'Être et la Forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, Bruges, 1955, espec. pp. 54 ss.

[61] Cf. *Rep.*, 508 d. –Entonces, el principio que confiere la verdad tanto a los objetos conocidos como al sujeto cognoscente es la Idea de Bien, que es, pues, causa del saber y de la verdad (cf. *ibid.*, 508 e).

[62] *Rep.*, 534 c; *Hipias Mayor*, 294 a ss.

nismo le falta la perspectiva de la causalidad, entendida como el «devenir» del ser de la forma[63]. Esta perspectiva, al contrario, ha abierto a Aristóteles la referencia al acto como principio último del ser.

Así, el *Eidos* platónico es «el verdadero ser» del ente[64]. Lo que Parménides pensaba en la unidad y totalidad del ser, ahora es pensado como la mirada en la cual el ser del ente es pensado y expresado. Pero esa mirada es la esencia completa del mismo ente, la esencia de lo que es completamente lo que es. La esencia del ente es su ser, su verdadera, es decir, su continua presencia: ella es en cuanto se manifiesta; y es sólo en cuanto es la Idea original del pensamiento y de la intelección, que el discurso hace posible. Se puede, pues, en este primer momento, sustituir la Idea platónica por el ser eleata; pero sólo es un primer momento. El verdadero problema del platonismo comienza con la discusión sobre el tema del *ser* de las Ideas frente a su unidad y a su multiplicidad en su subordinación a la Idea de Bien[65]; y es verdaderamente aquí donde se manifiesta la influencia del pensamiento eleata. Pero también está la distinción de la dualidad de las formas del ser, las formas sensibles y las formas inteligibles (□□□□□□□□□□□□□□)[66]. La imagen de la «participación» del singular en la Idea es, naturalmente, para Platón, una descripción corriente que define ordinariamente el sentido de la hipótesis del *eidos*. Pero sobre todas las Ideas está la «Idea de Bien», que ya no es el punto de partida presupuesto desde el cual se esclarece y se hace inteligible la totalidad del ser, sino que se presenta, al contrario, como el orden de las Ideas reveladas a la visión del alma. Esta completa visibilidad que las Ideas reciben de la Idea de Bien es el más importante objeto de estudio[67], y el orden de las Ideas es el verdadero mundo del ser situado en su lugar supraceleste. Puesto que se vuelve hacia las Ideas y no se detiene en las apariencias (de la □□□□□ parmenídea), sólo el filósofo puede ver la naturaleza como un todo y contemplar el verdadero ser de las esencias; y así, el alma, elevándose desde el mundo sensible hasta el mundo inteligible, determina no sólo

---

[63] Cf. P. Natorp., *Platos Indeenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, 2ª ed., Leipzig, 1921; cf. Sachregister, s.v., *Sein*, p. 563, donde □□□□□□□, □□□□, □□□□□□□ se oponen a □□□□□□□□□, □□□□□□□□□□□, □□□□□□□□.

[64] H. G. Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, en *Anteile, Martin Heidegger zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1950, p. 61. –Este Ensayo cree bosquejar los caracteres distintivos del pensamiento griego en la «línea eleata», interrumpida por los sistemas socráticos y sobre todo por Aristóteles.

[65] Cf. *Rep.*, VI, 505 ss.

[66] *Rep.*, 509 d.

[67] *Rep.*, 505: □□□□□□□□□□□□□□□□□□.

su propio destino (supervivencia, inmortalidad) sino también la estructura completa del mundo.

Es importante observar inmediatamente el predominio, tanto en Platón como en Aristóteles, del *esse*-cópula en la perspectiva metafísica. Aun cuando, de hecho, se esté de acuerdo en que la cópula del juicio humano está «fundada» y, en consecuencia, es derivada de la síntesis real de elementos sensibles o de elementos inteligibles, se mantiene esta perspectiva, tomada precisamente de la propia estructura del juicio, de que la verdad se afirma y se funda como una síntesis de pertenencia lógica, de manera que también la realidad saca su consistencia ontológica de una síntesis de pertenencia real. Lo que está ausente –o al menos lo que cada vez es más dejado en la sombra en esta perspectiva del pensamiento clásico más acabado– es precisamente ese ser que debía constituir la originalidad del ente en su presentación ante el hombre, como también la originalidad del hombre en su acto de orientación hacia el ser. Es necesario, en efecto, reconocer que el «cientismo» no ha esperado a Descartes ni a Kant para prejuzgar la «teoría» o contemplación del ser; ya está presente en las dos metafísicas socráticas por las cuales lo importante es conocer la realidad de las esencias de los seres de un cosmos, y no «el ser» como acto del ente mismo. Quizá el intelectualismo griego no tenía otra salida: la esencia es el único objeto del conocimiento porque lo único que interesa es la ciencia, y la ciencia es saber «lo que» son las cosas. En un cosmos donde la materia y las Ideas son eternas, y donde Dios es la Idea del Bien[68], o la sustancia eterna e inmutable dotada de conocimiento perfecto[69], el ser no puede presentarse como un principio constitutivo, sino únicamente como un elemento lógico y gramatical de la síntesis que poseen tanto el mundo como la divinidad, cada uno a su manera.

Este modo de pensar el todo, cerrado sobre sí mismo, explícito y confesado al menos desde Platón, constituye la originalidad y el límite del pensamiento clásico, para el cual la experiencia inmediata o el contacto y el primer despertar del ser en la conciencia es considerado como un estadio provisorio, y su contenido como una simple materia con respecto a esta «síntesis» por reflexión, que es, como se ha dicho, la única proveedora de la verdad. Se ha olvidado que la síntesis y el análisis, precisamente por su mutua antítesis, presuponen, tanto para el objeto como para el sujeto, una situación más original que es el aparecer o la presentación del □□□□□□□ en el □□□□, de tal modo que la □□□□□□□ sólo se presenta realmente como un □□□□; ese □□□□, a su vez, sólo se presenta gracias al □□□□□□□, el cual, siendo el fundamento último de lo real, no

---

[68] *Rep.*, 517 b: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□.

[69] *Metaph.*, XVII, 7, 1072 b 3 ss.

puede reducirse en absoluto a una pura función, sino que debe ser acto, el acto que es sobre todos los actos.

No es fácil examinar el problema del ser en el bosque confuso de los textos platónicos, y la crítica se encuentra todavía muy lejos de un acuerdo, que la esencia misma del platonismo parece excluir, para dejar siempre abiertas la investigación y la aspiración. Pero, sin la perspectiva platónica, la metafísica clásica es privada de su plataforma, y el sentido mismo de la reflexión sobre el ser se pierde. Hace observar Natorp[70] que, para Platón, tal como para Parménides, también el □□□□□□□ es exactamente correlativo al □□□□□□, y esto vale para todo el pensamiento griego y para la mayor parte del pensamiento occidental, e incluso del pensamiento moderno que no ha tomado la nueva concepción del *esse* aportada por la doctrina bíblica de la creación. El ser es, pues, definido o significado siempre en función del conocer: el ser es «aquello de lo que se dice que es» (□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ o bien □□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□ del *Filebo*[71]). Y esta expresión equivale (es el punto esencial en nuestra defensa de la originalidad del ser de la metafísica tomista) a la expresión □□□□□□□□□□□□□□□□□□ del *Parménides*[72], que significa □□. El objetivo que se había planteado la filosofía de las Ideas –que ha quebrado la unidad del ser parmenídeo, y por ello, lo ha acordado previamente con el pensamiento– era fundamentar y garantizar la unidad y la verdad del ser, primero arriba –en la esfera ideal– con respecto a la multiplicidad que se acababa de introducir, luego abajo –en la esfera empírica– con respecto al movimiento y al reposo del ser sensible. A ello apunta precisamente la dialéctica, que consiste en plantearse preguntas y darse al mismo tiempo las respuestas, afirmar y negar (□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□□□□□[73]); lo que equivale a decir: «esto es, esto no es». Para Platón, e igualmente –repitámoslo– para Aristóteles mismo y para la metafísica que han establecido, el objeto que polariza ese movimiento de búsqueda del alma es precisamente la □□□□□□□; cuando interrogamos, así como cuando respondemos, damos razón de la «realidad en sí» del ser:

---

[70] P. Natorp, *Über Platos Indeenlehre*, Berlin, 1914, pp. 6 ss. –No obstante, Ritter, refiriéndose a la posición de Natorp, observa que en Platón hay una concatenación íntima, y a veces una evidente coincidencia de *idea*, *eidos* con *physis*. Cf. C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, Munich, 1910, pp. 246 ss. Esta tesis atenúa al mismo tiempo tanto la crítica aristotélica del platonismo, así como la más reciente y radical acusación de *Vergessenheit des Seins* hecha por Heidegger a los sistemas socráticos.

[71] *Philebo*, 16 c.

[72] *Parménides*, 163 e.

[73] *Theet.*, 190 a.

□□□□□□ □□ □□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□[74]. Por ello, el problema no consiste tanto en precisar la significación de la esencia en general, cuanto en la significación en general; es decir, en la significación fundada, en la fundamentación de su ser, que es tal como es denominado, como es caracterizado cuando interrogamos y cuando respondemos. El □□□□□□□ de la gramática se expresa, en esta última instancia de la fundamentación de la verdad, como □□□□□□□; esta última expresa, pues, la realidad del ser que es conferida a las Ideas. Entonces, el ser de las Ideas, esa □□□□□□ □ □□□□□□□, no es otra cosa más que ese ser, tal como es dado y planteado en todo objeto puro de pensamiento como tal, de todo sujeto que lo piensa, y, en general, por todo aquél que comprenda lo que es pensado de esa manera. Aquí se puede comprender la nueva exigencia que debe afrontar Platón con respecto a Parménides: para el eleata todo se resolvía en la «posición del ser» que, en cuanto es única, se defendía así incluso del no-ser, identificándose con el objeto de pensamiento. Para Platón, si bien la exigencia del ser es clara, su determinación permanece abierta, y constituye precisamente la tarea de la doctrina de las Ideas; entonces, ni el dogmatismo absoluto de Parménides, ni el escepticismo universal del sofista Antístenes, sino una «investigación» (□□□□□□□□) del ser de la verdad de las cosas.

Ese ser es tomado en su sentido general de realidad universalmente considerada, que hace abstracción de los sentidos particulares; no dice «exigencia» de las *cosas*, existencia de las *propiedades* de las cosas existentes, origen de sus *mutaciones*, posesión de *relaciones* estáticas, *valores* de verdad. El ser es lo que sobrepasa todo eso, es el puro ser del «es así o así»...; y, en su sentido universal, el problema del ser permanece idéntico en cada caso. Es sabido que Lotze ha interpretado el ser de Platón en el sentido sobre todo de *valor* de verdad, es decir que □□□□ = □□□□□□□□ y □□□□□□□ = □□□□□□□□□[75]. Pero en realidad el sentido de «ser» tiene una aplicación universal, y la verdad misma se refiere a él. Para Platón, así como para Aristóteles, una proposición es verdadera si expresa lo real como es en verdad: si, cuando dice «es así...», las cosas son realmente así[76]. Es evidente, no obstante, que el ser expresado cuando se dice «es así» no se identifica de ningún modo para Platón con el ser de esa

---

[74] *Phaedo*, 78 d.

[75] H. Lotze. *Metaphysik*, Leipzig, 1879, pp. 27 ss.

[76] *Soph.*, 263 b; *Parm.,* 161 e. –Natorp, *op. cit.*, p. 11, aproxima la posición del realismo metafísico de Platón a la posición de Parménides que presentaba el ser como «aquello en lo cual se realiza la predicación» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Pero ya se ha visto cuán alejado está el ser de Parménides de esta interpretación neo-kantiana.

proposición: la proposición «es...» se funda en la cosa como tal, mientras que la proposición «es verdad» se funda en la proposición en sí misma... Así pues, debemos sostener que para Platón, como anteriormente para Parménides, aunque el ser es para el pensamiento, el ser no es el pensamiento, sino aquello por lo cual hay pensamiento. Parménides decía excelentemente □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□[77].

Por consiguiente hay correspondencia (y en ese sentido identidad «intencional») de ser y pensamiento, puesto que el ser se manifiesta únicamente en el pensamiento, mientras que el devenir es dejado en la esfera de la □□□□□. Que Platón en esto entiende que permanece en el estricto plano ontológico, yo creo que se lo puede concluir de lo que dice en la *República* sobre la trascendencia absoluta de la divinidad (□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□), la cual, en dignidad y en poder, está situada «más allá del ser» (□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□)[78], y se encuentra, pues, también más allá del conocimiento. O, más bien, permanece más allá de nuestro conocimiento, puesto que alcanza efectivamente el «ser en sí» en la significación más propia (□□□□□□ □□ □□□□□□□) a la cual corresponde el «pensamiento en sí» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□), el «*logos* en sí» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Sobrepasa toda forma particular de ser, todo pensamiento particular, todo *logos* particular (□□); pero solamente como la última y más pura expresión de lo que es el «ser», de lo que es el «pensamiento» para el ser como pensamiento del ser, pero nociertamente de «algún» ser en particular.

Con razón Natorp, mucho antes que Heidegger, sostuvo que esta primera determinación del ser, en Parménides y Platón, hace abstracción de la oposición o antítesis de objetividad y subjetividad; es la ambivalencia, la correlación del ser y el pensamiento en cuanto simplemente dice: "El pensamiento no es sin el ser". Esta correlación también puede expresarse diciendo: en el *acabamiento* del ser, también se acaba el pensamiento, y en el acabamiento del pensamiento, se encuentra el ser acabado. Por ello, ya en el *Fedón* la verdad del ser de las cosas está situada en los □□□□□□ que están más allá de ellas, y sólo buscando un refugio a su lado y cerca de ellos, más allá del mundo del devenir, la verdad se manifiesta en el hombre (□□□□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□

[77] 28 B 8, 34 (he dado la acentuación de Riezler, *op. cit.*, p. 34. Diels escribe: □□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□: I, 238, 3).

[78] *Rep.*, 509 b.

□□□□□□□□□□[79]); pero esta manifestación de los seres en las Ideas –continúa el texto– no se realiza por medio de una imagen (□□□□□□□□□□□□), que sería inferior a una visión directa en la realidad (□□□□□□□□□□□□□[80]). Por ello, quien considera los seres en los principios ideales, los encuentra en su más auténtica realidad, de manera que se pueda decir: el último y auténtico □□□□□□□ de las cosas es el □□□□□□□ del □□□□□□, es el □□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□, el ser que es dado en el *logos*. La «lógica» se transforma entonces en la esfera del ser en sí; pero la lógica tal como es entendida por Platón está en las antípodas de la lógica de Aristóteles, para quien constituye un estadio inferior de conocimiento con respecto a la □□□□□□□□□□□□□□□□□□, la metafísica, a la cual compete el ente en cuanto ente. Desde esta perspectiva, nunca se puede encontrar en Platón una distinción semejante entre una lógica y una doctrina del ser, y una lógica que no sea una doctrina del ser, o una doctrina del ser que sea algo distinto a una doctrina del *logos*. La observación amerita, ciertamente, la más atenta consideración para la investigación de una semántica del ser. El tema central de los Diálogos, lo sabemos, es la dialéctica, que tiene por objeto la «definición» como determinación de «lo que es una cosa» (□□□ □□□□□□□). Esta investigación parte de la □□□□□□□[81] hacia la □□□□□□[82], entendida sobre todo y siempre en el sentido riguroso de □□□ □□□□□□□, «lo que es»: lo bello, lo justo, el bien, etc. Esos tres ejemplos vuelven continuamente, desde el *Critón* hasta las *Leyes*, como ejemplos típicos de la *Idea* y del «ser de la Idea» que, partiendo del primer estadio de la definición, se hace más precisa luego en el juicio y en las etapas de la ciencia, hasta la sistematización de las diversas ciencias, para realizar finalmente un retorno de esta multiplicidad de los □□□□□□ a la ley fundamental del «en sí», que debe estar en la base de todos los □□□□□□, como el conocimiento de lo «Bello en sí», o bien, el contenido constitutivo de esta noción debe estar en el fundamento de todos los juicios particulares sobre las bellezas particulares; y así sucesivamente.

Entonces, podemos concluir con Natorp que, "mediante el desarrollo cada vez más profundo del momento lógico, paralelamente se profundiza el sentido del 'ser que está incluido en el *Logos*', del □□□□□□□□□□□□□□□□□□, sin que jamás encontremos en Platón algo de lógica que no esté dirigido hacia otra cosa que no sea 'el ser' (en cualquier grado que se lo considere). Por otra parte no vemos que el ser sea apartado del campo de la esfera lógica hacia una región

---

[79] *Phaedo*, 99 e.

[80] *Ibid.*, 100 a.

[81] *Protágoras*, 349 b; *Eutifrón*, 11 ab: junto a □□□□□□□, □□□□□□ (5 d, 6 d).

[82] *Cármides*, 166 d, 175 b.

más elevada de un ser exclusivamente supra-lógico que, en cuanto metafísico, se pueda distinguir del lógico"[83].

Cualquiera sea la interpretación que se haga del ser de la Idea platónica, ya sea como entidad separada y subsistente en sí fuera del mundo sensible (Aristóteles, y entre los modernos H. Maier), o bien como valor absoluto con el cual se relacionan la naturaleza y el alma por imitación, participación, comunidad..., siempre queda a salvo el principio de la «solidaridad» del ser y de la verdad, del ser y de la forma o Idea, de Idea y verdad: forma e Idea... son correlativas[84]. Se sigue de ello claramente que el ser no tiene como tal una importancia propiamente original, sino que ha «declinado» en la Idea y los encadenamientos dialécticos que presenta. Ello se hace manifiesto en la célebre y todavía discutida problemática del «no-ser», tal como es expuesta por el viejo Platón en el *Sofista*[85]. Evidentemente ya no es el no-ser de Parménides, concebido como nada de ser, que es la nada del pensamiento, sino el no-ser del ente como perteneciendo «de alguna manera» al ser y al pensamiento, porque es lo «falso», y lo falso pertenece a veces al alma, y, así pues, de alguna manera él también «es». También sucede que "el no-ser se entrelaza con el ser..., y somos forzados a admitir que el no-ser es de alguna manera" (□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□□ □□□[86]), en el sentido de que incluso los no-existentes "poseen, en verdad, una forma de existencia, si es verdad que debe ser posible caer en el error, aun cuando sea mínimamente" (□□□□□□□ □□□□ □□□ □□□ □□□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□ □□□□ □□□□□ □□□□□□[87]). Aquí, lo nuevo es que el ser no puede reducirse al objeto inmóvil y absoluto, como lo pensaba el antiguo Parménides, puesto que el ser es dado no como un «uno» indivisible, sino en su tensión con el no-ser. Como definición provisoria del ser se da la siguiente, completamente orientada hacia la noción de actividad y de potencia operativa: «Lo que, por naturaleza, posee una potencia cualquiera (□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□), ya sea para actuar sobre cualquier otra cosa, o bien para sufrir la acción, incluso muy débilmente y de

---

[83] P. Natorp, *Über Platos Ideenlehre*, p. 21.

[84] El hecho de que se deba optar por una interpretación realista, conceptualista, o idealista de la Idea platónica, no cambia para nosotros la situación metafísica de la idea con relación a su dominación sobre el ser, que debe ser pacífica, si no se quiere desconocer la más profunda exigencia del platonismo y también de la filosofía clásica en general, aunque de manera diferente según la diversidad de los sistemas.

[85] Análisis sistemático en A. Diès, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, 2ª ed., Paris, 1932, pp. 4 ss.

[86] *Soph.*, 240 c.

[87] *Ibid.*, 240 e.

parte del más ínfimo agente, aunque sólo sea por una sola vez, he aquí lo que, en todos los casos, es realmente (□□□□ □□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□). Admito, en efecto, que, para definir lo que es, se dé esta definición: 'lo que no es otra cosa más que potencia' (□□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□□□)»[88]. Partiendo de aquí, Platón pasa al par «movimiento-reposo» (□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□); porque por una parte se debe decir que cada uno de ellos «es», y por otra parte no se puede admitir que uno participe del otro, mientras que al contrario cada uno participa del ser. "El ser está mezclado en los dos"[89], dice Platón; y termina en la fórmula inesperada, no obstante coherente con su ontologismo formal, que *el ser no es el participado sino el participante* en cuanto se dice de los contrarios –del movimiento y del reposo, de lo idéntico y de lo distinto... (□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□)– que *son*[90]. Por esta vía de la predicación formal se llega a establecer ese ser que debe ser reconocido en el no-ser; en cuanto el movimiento se revela como una participación en lo idéntico y en lo distinto, es decir, en lo otro, de manera que el ser se presente como una especie de género que participa de los géneros supremos contrarios que son el movimiento y el reposo, lo idéntico y lo otro... donde en cada par está incluido el no-ser (respectivamente en el movimiento e igualmente en el reposo, lo otro...). Por ello el Extranjero puede concluir: "Es pues necesario que para el movimiento, del mismo modo que para todo el resto de los géneros, haya un ser del no-ser. Para todos, en efecto, la naturaleza de lo «otro», haciendo cada género distinto del ser, se hace a sí mismo un no-ser (□□□□□□□□□); y, en consecuencia, diremos con razón, de todos sin excepción, sobre el mismo aspecto, que son no-ser de esta manera; y, en cambio, puesto que participan del ser (□□□□□ □□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□), diremos que «son», que son «seres»"[91].

Platón no logra liberarse de esa red de relaciones formales, en la cual el *Sofista* continúa el análisis de la primera definición del ser como □□□□□□□□. Ésta se explica precisamente por la tensión de oposición de los contrarios cuyo prototipo es la oposición del movimiento en «actuar» y «padecer»[92]. Otro tanto hay que decir de los otros diversos pares de contrarios o de las formas múltiples de lo idéntico y de lo otro (justo y no-justo, bello y no-bello...); puesto que no

---

[88] *Ibid.*, 247 d-e. Sobre esta definición, cf. A. Diès, *La définition de l'être...*, pp. 17 ss.

[89] *Soph.*, 254 d: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□.

[90] *Ibid.*, 255 d.

[91] *Ibid.*, 256 d-e. –Cabe destacar que la participación tiene por objeto el □□□□ y no el □□□□□□□.

[92] Cf. *Theet.*, 156 a: □□.

hay ningún modo de ser que no tenga frente a sí un modo correspondiente de no-ser o, como dice Platón: "diremos que el ser no es desde tantos puntos de vista cuantas realidades componen lo otro; puesto que, mientras que mientras que el ser (□□□□□□□□□, siempre!) –no siendo dichas realidades– es, considerado separadamente, es una realidad única, al contrario, no es esas otras realidades cuyo número es infinito"[93]. Ciertamente parece que Platón no quisiera ir más allá del resultado de su dialéctica formal, que, por otra parte, había fijado desde el comienzo, proponiéndolo como tesis del diálogo: "puesto que la naturaleza de lo otro (□□ □□□□□□□□ □□□□□□□) se nos presentó dotada de un ser real, es necesario, desde el momento en que es, que no se le atribuya de ninguna manera menos ser a las partes de esa naturaleza"[94]. Para Platón, lo importante ante todo no es en absoluto dominar los contrarios superándolos en una realidad que los abarque y los contenga a ambos, sino demostrar que la contrariedad o la alteridad no es sólo el hecho de los pares conocidos de movimiento-reposo, idéntico-distinto, grande-pequeño, justo-no justo, bello-no bello, etc.; es intrínseca al ser mismo... porque no expresa algo «contrario» (□□□□□□□□□□□) al ser sino sólo «distinto» (□□□□□□□□□). Ésta es la conclusión que el Extranjero declara que es el principal resultado del diálogo, invitando a "afirmar con confianza que el no-ser «es», que posee firmemente una esencia que es la suya propia; que de la misma manera que hace un momento lo *grande* era grande, lo *bello* era bello, y también «eran» lo *no-grande* y lo *no-bello*, igualmente también el *no-ser* siempre ha «sido», y «es» no-ser, en cuanto naturaleza considerada como una unidad en la totalidad de las cosas que «son»"[95].

Así, la posición de Parménides que sostenía la relación unívoca e indivisible del ser y el conocer, y no admitía la posibilidad de lo «falso»[96], ha sido definitivamente superada por la introducción de lo distinto junto a lo idéntico, en sus diversas formas; lo que ha llevado a admitir la «realidad» del no-ser junto al ser, y el mismo Extranjero se felicita por ello[97], por haber forzada esta puerta del ser y empujado la barca del conocimiento sobre la inagotable extensión de los contrarios, en cuanto son la forma del no-ser (□□□ □□□□□□□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□□□[98]).

---

[93] *Soph.*, 257 a.

[94] *Ibid.*, 258 a.

[95] *Ibid.*, 258 b. –Cf. más adelante (260 d ss.) la discusión sobre ese tema, donde lo «falso» (el «no-ser» del conocimiento) es referido a la imaginación y al razonamiento.

[96] La opinión, en efecto, tiene por objeto el devenir, lo múltiple, y, en consecuencia, el no-ser, que Parménides separa de la esfera del conocimiento.

[97] *Soph.*, 258 c.

[98] Cf. *ibid*., 258 d.

¿Es posible seguir un poco más de cerca el problema de la determinación del ser tal como es enfocada en esta dialéctica de los «géneros supremos»? Platón, destaquémoslo, habiendo llegado al punto central de su examen, que es la fundamentación de la realidad del no-ser, se apresura a distinguir un doble no-ser o, mejor, según me parece, una doble manera de entender el no-ser: como lo que es exactamente lo contrario del ser, o como lo que expresa «lo distinto» de los otros géneros. Del primero, Platón declara que no quiere decidir si "es real o si no es, si se justifica o si es –e incluso totalmente– injustificable"; del último, al contrario, nadie podrá dudar, si se admite –como ha sido dicho– que "los géneros se mezclan entre sí; el *ser* y lo *otro* (□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□□□□) penetran a través de todos los géneros, y estos dos géneros, uno a través del otro"[99].

Para nuestro estudio sobre la relevancia metafísica del ser, es importante subrayar que, para Platón, se trata fundamentalmente de una relevancia de atribución lógica gracias a la cual, como ya se ha visto, el ser está ciertamente en el pináculo de las predicaciones, pero en cuanto se hace omniparticipante y no omniparticipado, como lo será, contrariamente, en Santo Tomás. Es cierto que Platón afirma aquí que lo distinto participa del ser[100], pero agrega inmediatamente que lo distinto «es» por ser distinto, lo cual vuelve a la primera fórmula que, por otra parte, se lee explícitamente en la misma conclusión de esta laboriosa disputa, donde los términos, flotando entre la gramática y la ontología, no pueden confundir a nadie sobre la intención explícita de Platón en ese «combate de gigantes»[101]. El texto merece ser reproducido, puesto que expresa uno de los más generosos esfuerzos del espíritu humano: "Lo distinto, participando del ser, «es», sin embargo, no porque sea aquello de lo que participa, sino otra cosa, y, por otra parte, siendo algo distinto del ser, necesariamente es con toda certeza no-ser. En cuanto al ser, puesto que participa a su vez de lo distinto, debe ser distinto del resto de los géneros; pero, puesto que es distinto de todos los géneros sin excepción, no es cada uno de ellos, y tampoco es el conjunto de esos otros géneros, excluido él mismo. Por consiguiente, irrefutablemente, el ser, a su vez, mil y otras mil veces no es, y es así desde el momento en que, fuera de él, todo lo demás, tanto individual como conjuntamente (□□□□□□□□□), muchas veces «es», y, por otra parte, muchas veces «no es»"[102].

---

[99] *Ibid.*, 259 a.

[100] *Ibid.*, □□.

[101] *Ibid.*, 246 a: □□□ □□□□ □□□□ □□□□□□□□□.

[102] *Ibid.*, 259 a-b.

Entonces, el interés del procedimiento platónico no está tanto en un predominio del ser como en la introducción de lo «distinto» y de lo «disímil» junto a lo idéntico y lo semejante, de manera que la extensión del «es» al no-ser es una pura consecuencia y resultado funcional con respecto a la semántica de lo real; en el plano del Diálogo y en el desarrollo integral del platonismo, es introducida para superar la posición de Parménides que negaba absolutamente el no-ser, y para refutar al «sofista», el cual, basándose en el principio parmenídeo, negaba absolutamente la existencia de lo «falso» y permanecía, por ello, prisionero del no-ser. El interés y la importancia decisiva del *Sofista* de Platón está en que haya enfocado la participación en cuanto considera la relación del conocimiento y el ser no desde la perspectiva del sujeto cognoscente, como en los diálogos de juventud y en el *Teeteto*, sino desde la perspectiva del ser mismo por un estudio de las relaciones de los conceptos entre sí[103]. Que el Sofista tenga como protagonista al Extranjero (eleata) muestra claramente que Platón quiso dar aquí la solución al problema de la participación, promovida en el *Parménides* y desarrollada en los grandes diálogos morales y políticos, así como en la cosmogonía del *Timeo*. Es imposible –ésta es nuestra conclusión– no ver en la inquietud con que trabaja continuamente Platón para fundar la verdad del ser, y en su tentativa de determinar la relación del □□□□ con la □□□□□□□ de otros géneros supremos, el origen de la fórmula, y también del problema, de la metafísica aristotélica que se propone estudiar «el ser en cuanto ser» (□□□□ □□□ □□□□). Sólo queda por ver si, y hasta qué punto, Aristóteles salvó el ser mismo de lo que podemos llamar su completa proyección semántica en los géneros supremos sucesivos y en las participaciones consecutivas. En su estructura última, "el platonismo afirma el ser, el devenir y el no-ser allí donde una doctrina del ser puede darse únicamente como doctrina de las Ideas, es decir, como teoría de las formas de ser del ente, como doctrina de las esencias formales de lo que es como debe ser"[104]. Una doctrina del devenir, según la interpretación moderna de los diálogos metafísicos de madurez, y sobre todo según la del *Sofista*, sólo es, pues, posible en cuanto el devenir tiende a participar en el ser o en cuanto realiza la participación de la Idea: y por «Idea» debe entenderse lo que constituye el verdadero núcleo inteligible de una cosa, ya sea sensible o no sensible, como la cosa inteligible en su consistencia fundamental[105]. La interpretación moderna abandona, por consiguiente, el □□□□□□□□□ de la interpretación aristotélica de la doctrina de las Ideas, pero esto sólo puede contribuir

---

[103] Cf. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, Munich, 1931, p. 134.

[104] E. Hoffmann, *Platon*, Zürich, 1950, p. 118.

[105] Cf. C. Ritter, *op. cit.*, p. 150. –Platón, según el testimonio de Aristóteles (*Metaph.*, I, 9, 990 b 8 ss., 991 b 6 ss.; XII, 3, 1070 a 13 ss.) no admitía Ideas para las cosas artificiales.

más aún a manifestar la falta de relevancia que en ella tiene el ser como tal, o incluso lo que podemos llamar la «declinación» –que es al mismo tiempo elevación y decadencia– del ser parmenídeo.

El ser uno, indivisible, inengendrado, de Parménides está más acá de toda distinción, puesto que sólo el ser es, y el no-ser no es. Expresa, pues, para el pensamiento la «presencia del todo», es la más densa forma expresiva de la unidad del todo. Después, antes, más acá... de ese todo que es el ser idéntico al pensamiento, lo que se presenta a la □□□□□ es lo múltiple en sus contrastes de devenir y perecer, de división y separación, y otras oposiciones de lo real. La dialéctica parmenídea se completa en la reducción al ser que es lo uno sin lo múltiple, el todo sin partes. Platón se enfrenta con esta noción del ser como todo (□□□□)–ya presente en Parménides como una de las propiedades del ser verdadero, en cuanto expresa la indistinción y la consistencia del ser en sí– para dar a la dialéctica su nueva orientación[106]. Según Platón, el primer desgarro de esta unidad manifestada en la dialéctica de los contrarios de Heráclito, vino por la intervención de "ciertas Musas de Jonia y de Sicilia" para quienes conviene fusionar las dos tesis y decir que el ser es uno y múltiple, y que se cimenta en el amor y el odio[107]. En efecto, el todo es una noción dialécticamente demasiado comprometida para poder quedarse a mitad de camino; la palabra Todo significa «aquello a lo que no le falta nada», o mejor aún, si se trata del Todo propio del ser, es «aquello de lo cual nada queda afuera» y ése es el Todo entero y perfecto[108]. Pero es evidente que el Todo requiere en su propia noción la noción de las partes. Esta admisión de las partes múltiples en el Todo muestra mejor la superación del eleatismo o, si se lo prefiere, la transformación que Platón le ha hecho sufrir interpretando la Idea como la unidad dialéctica de las partes y el Todo, de lo múltiple y lo uno[109]. De la dialéctica del todo y las partes nace para Platón la estructura de la Idea. El Todo implica precisamente la presencia de sus partes, así el uno ya no está completamente separado de lo múltiple, aun cuando el todo, por presentarse como tal, no puede reducirse al ser de las partes tomadas en forma separada, ni tomadas todas conjuntamente como partes.

La relación del todo con las partes se transforma, pues, en el esquema y el tipo de relaciones de lo múltiple con el Uno, de los individuos sensibles con la

---

106 *Soph.*, 242 d: "Para la estirpe de Elea, que parte de Jenófanes, e incluso de más arriba, lo que llamamos todas las cosas, no es más que una sola cosa..."

107 Cf. *Soph.*, 243 e: es la doctrina de Empédocles.

108 *Phys.*, III, 6, 207 a 6: □□□.

109 Es significativo que tanto Platón (*Soph.*, 244 d ss.) como Aristóteles (*Física*, III, 6, 207 a 15), al tratar la relación entre el todo y las partes, se opongan a Parménides.

Idea. En toda forma en sí (□□□□□□□) se realiza la misma dialéctica: ser completamente sí misma, ser completamente en sí misma y por sí misma, y, sin embargo, «estar presente» ante las partes y en ellas. Esta «presencia» (□□□□□□□□□) de la Idea en las sustancias sensibles es su «participación» (□□□□□□□□) en la Idea, como comunidad (□□□□□□□□□) de los seres en el ser, mediante la cual ha sido abierta por primera vez una brecha en la unidad del ser parmenídeo, en cuanto de ahora en más el uno puede ser múltiple «de alguna manera». Así pues, el ser no se dice de una sola manera sino al menos de dos[110]: según la Idea misma y según su participación –sea cual fuere su explicación– en lo múltiple de lo cual ella es dicha, como la belleza con respecto a las cosas bellas (cuerpos, almas, acciones), la justicia con respecto a las cosas justas (leyes, instituciones, acciones...). La tesis que plantea el ser en cierto sentido como uno y múltiple, todo y partes, idéntico y distinto..., que ha sido metafísicamente fundada de una manera definitiva en el *Sofista*, es discutida dialécticamente en el *Parménides*, diálogo en el cual culmina la problemática del ser para la tradición platónica, desde Aristóteles y las escuelas neoplatónicas hasta el gran *Comentario* de Proclo, del cual hablaremos en su momento.

Aunque el problema del *Parménides* de Platón precede y prepara el problema promovido en el *Sofista*, para nuestra discusión sobre el sentido del ser me ha parecido más oportuno invertir el orden, puesto que el tema central del *Parménides* es precisamente la relación de lo uno y lo múltiple y, en consecuencia, la determinación fundamental de la participación que los une. Para nosotros, el interés de la compleja progresión del Diálogo se centra únicamente en el punto en que la participación platónica aparece aquí en forma evidente como la prolongación y la consolidación –al menos en la intención de Platón– de la doctrina eleática del Uno[111].

Lo que hay que destacar ante todo, para nuestro estudio, es una flexión de la terminología: mientras que en los fragmentos parmenídeos el objeto de la verdad es «el ser uno», inengendrado, etc..., en los diálogos platónicos, al contrario, es el Uno quien domina. En particular el *Parménides* plantea el problema

---

[110] Un signo evidente de que Platón se propuso romper la unidad del ser, es el uso que hace del concepto de «mezcla» o «combinación» (□□□□□□□□□□□□□□□□) de bello y feo, de idéntico y distinto, de ser y no-ser en lo concreto. Cf. especialmente el *Parménides* (cf. también *Philebo*, 59 e ss.).

[111] Cf. P. Friedlaender, *Die Platonischen Schriften*, Berlin y Leipzig, 1930, II, p. 463. El autor polemiza y sostiene, contra Natorp (cf. *Platos Ideenlehre*, ed. cit., p. 228), que, para Platón, Parménides no sólo ha encontrado el método de la dialéctica, él es quien sobre todo ha descubierto la realidad del ser (cf. *Theet.*, 180 e ss.; 183 e).

en sentido inverso, preguntándose cómo el Uno puede participar del ser. En efecto, "si el Uno es, ¿cómo es posible que no participe del ser?"[112]. Se destaca aquí una segunda particularidad semántica: para designar el ser, Platón no emplea aquí como Parménides □□□□, □□□□□□□ sino □□□□□□□, es decir, considera no lo concreto en acto y su actualidad sino más bien la formalidad de lo real en su cualidad de absoluto, como *entidad*. El primer momento de esta participación del Uno en el ser no es en absoluto subordinación del Uno al ser, sino atribución de existencia, evidentemente sólo en cuanto debe decir que «el Uno es, existe». Sin embargo, no se debe pensar, aun cuando Platón parece decirlo a veces, que la relación entre el Uno y el ser sea, sin más y en todas partes, recíproca; es necesario salvaguardar que es el Uno quien domina. Esto resulta inmediatamente del hecho de que en el mismo momento en que establece que «el Uno participa en el ser»[113], Platón se apresura a afirmar su irreductible distinción, e introduce con ese objetivo la *diferencia* y la *diversidad* (□□□ □□□□□□□□ □□□ □□□□□□) gracias a las cuales se puede decir que el ser es otra cosa y el Uno es otra cosa, y así el Uno es diferente del ser no porque es uno, y el ser es algo distinto del Uno no por el hecho de su ser[114]. El primer modo de manifestación de esta participación del Uno en el ser, por medio de la diferencia, es el número o lo múltiple, la pluralidad de los existentes: "Entonces toda la pluralidad de los seres participa del ser; y no se separa de ninguno de ellos..., ni de lo más pequeño, ni de lo más grande"[115].

Pero Parménides, el del Diálogo, ve con claridad que el existente es múltiple y, en consecuencia, que con el Uno está lo múltiple; pero lo múltiple sólo puede ser en cuanto es conocido como «parte» del Uno, de manera que el Uno se encuentra en todas las partes del ser, tanto en la más pequeña como en la más grande. Sin embargo, es necesario admitir que, si bien el Uno y el ser se corresponden perfectamente y, por consiguiente, si bien el ser no está dividido en un número mayor de partes que el Uno, no obstante el Uno es fraccionado y, en consecuencia, múltiple e infinito gracias al ser[116]. El procedimiento de esta

---

[112] Cf. *Parménides*, 142 b.

[113] Cf. *Ibid.*, 143 a.

[114] Cf. *Ibid.*, 143 b.

[115] Siempre hay que destacar el empleo de □□□□□□□. –*Parménides*, 144 b: □□□□□□ □□□□□□ □□□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□.

[116] La expresión es muy enérgica: □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□(*Parménides*, 144 e).

dialéctica, como se ve, es muy cauto cuando se trata de mostrar las relaciones entre el Uno y el ser. En efecto, el Uno es pluralidad no sólo en cuanto participa en el ser, en cuanto es existente, sino que el Uno en sí mismo debe ser multitud e infinita pluralidad, puesto que es fraccionado debido al ser (□□□□□ □□□□ □□□□□□□□). Aquí se inserta, en la dialéctica del Uno y el ser, la dialéctica fundamental del *todo* y las *partes*. En efecto, el Uno se revela, así, como Todo y partes, en cuanto es uno y muchos y, en consecuencia, con un número limitado e ilimitado[117].

Pero esta relación del Uno con lo múltiple, del Todo con las partes, corre el riesgo de comprometer la trascendencia del Uno. En efecto, cada parte debe estar en el Todo y ninguna se puede encontrar fuera del Todo; pero, puesto que el Todo es el mismo Uno que se compone de partes, es él mismo en sí mismo; y así, el Uno "es al mismo tiempo en sí mismo y en otra cosa"[118]. Se ve claramente que el propósito de Platón es examinar el problema en todos sus aspectos: desde el Uno hasta el ser, hasta lo múltiple, hasta las partes..., en lo que se expresa la realidad de lo múltiple; luego las relaciones con «el movimiento y el reposo»; y aquí el *Parménides* anticipa y resuelve en lo esencial el problema del *Sofista* que ya conocemos. Sin embargo, –la observación vale, por lo demás, para todo pensamiento que, tanto desde el punto de vista epistemológico como metafísico, pretende partir de lo simple y de lo inmediato– no se explica que en Platón se pueda plantear junto al Uno lo múltiple, junto a lo mutable el movimiento, junto a lo eterno lo temporal... Ésta es, no obstante, la solución a la cual también recurre a continuación Parménides, instigado por Sócrates, en ese Diálogo.

Asistimos en Platón a esa «transición»: el Uno, en cuanto es en sí mismo, está en reposo, en cuanto es en las otras cosas, está en movimiento; y como el Uno siempre es al mismo tiempo en sí mismo y en otra cosa, siempre está necesariamente en movimiento y en reposo[119]. Con el fin de que la derivación sea intrínseca, o al menos en una tentativa extrema por mantenerla y justificarla como tal, Platón se ve obligado a recurrir de nuevo a la dialéctica de lo idéntico y lo distinto, declarando que el Uno debe ser al mismo tiempo idéntico y distinto de sí mismo, y, de manera semejante, idéntico a los otros y distinto de los otros... Ahora bien, tal perspectiva parece tener un alto precio: es pagada con el sacrificio del Uno en la dominación absoluta que Parménides le había reconocido, identificándolo con el Uno único que era el ser; mientras que Platón, obligado y decidido a admitir lo múltiple junto al Uno, lo distinto junto a lo idénti-

---

[117] Ilimitado en sentido negativo primordial (como □□□□□□□□□). Cf. *Parménides*, 145 a.

[118] *Parménides*, 145 e.

[119] *Ibid.*, 146 a.

co, el movimiento junto al reposo..., declara que todo está relacionado con todo de alguna manera: en efecto, o es idéntico o es distinto. Si no es idéntico ni distinto, es porque es una parte de la cosa con la cual está relacionado, o bien el todo cuya parte es esta cosa. Y, en consecuencia, la relación del Uno con el ser, del Uno con lo múltiple, se realiza por medio de la dialéctica, sobre todo de dos pares que se corresponden pero que de hecho no coinciden: el todo y las partes, lo idéntico y lo distinto; y Platón prefiere recurrir a este último par para retomar su impulso y llegar a mostrar que "el Uno en sí mismo está en sí mismo como en un Todo"[120]. Sin embargo, es evidente que la dialéctica del Uno y el ser, cuando llega a ser concebida como participación de lo múltiple en lo idéntico y en lo distinto, sólo se presentará en la tensión alternada que transfiere, por tensión alternante, el Uno a lo múltiple y la multiplicidad al Uno. Así, el gran monólogo del *Parménides* se reduce al examen de las aporías fundamentales que los siguientes diálogos se dedicarán a resolver. La más importante es la de la proyección del ser en las dimensiones del tiempo, del pasado (*fue*) y del futuro (*será*), que hace decir que el Uno participa del tiempo porque participa del ser. En esta dialéctica, el Uno no puede saltar el «presente» (□□□□□□□□) al cual se encuentra siempre completamente unido; y, al mismo tiempo, pasado y futuro significan perder el ser y recibir el ser, o *nacer* (□□□□□□□□□□□) y *morir* (□□□□□□□□□□□□□). En ese punto, en la ardiente discusión sobre el devenir, se introduce, como momento crucial, el instante (□□□□□□□□□□□□□□□)[121], como un intermediario en la *transición* del reposo al movimiento, del Uno a lo múltiple. La transición del Uno a todas las formas diversas de lo real debe hacerse en el instante, lo que quiere decir que, en el momento preciso en que cambia de estado, no está en ningún tiempo, y de igual modo no está en reposo ni en movimiento, ni sin ser ni sin no-ser, no es uno ni múltiple, ni semejante ni diferente, ni pequeño ni grande[122].

Es sorprendente ver que en esta dialéctica, que podríamos considerar exasperada, el propósito clarísimo de Platón es arrancar el ser parmenídeo tanto de su unidad cerrada como de su inmovilismo. La prioridad metafísica del Uno sobre el ser secundaba notablemente su objetivo de mostrar la implicación del Uno en lo múltiple y, en consecuencia, la dialéctica interna de su realidad en

---

120 *Ibid.*, 148 d: □□.

121 *Ibid.*, 156 d. –En la determinación precisa del presente (□□□□□□□□) y del instante (□□□□□□□□□□□□□□□), Kierkegaard ve la diferencia irreductible entre la concepción clásica y la concepción cristiana de la existencia (cf. la larga discusión de la concepción platónica en: *Begrebet Angest*, 2ª ed., Copenaghen, 1923, c. III, S. V., IV, pp. 388 ss.).

122 Cf. *Parménides*, 156 e – 157 a-b.

los pares de contrarios ya mencionados. No es evidente que todos esos pares, y cada uno en particular, sean solidarios del devenir, o del nacer y del morir; pero se lo puede suponer sin más –sin esperar la demostración del *Sofista*–, porque para cada uno el instante representa el intermediario gracias al cual el Uno se encuentra en sí mismo, situado entre los dos contrarios que se lo disputan. Desgraciadamente Platón se detiene de nuevo justo cuando urgía la instancia suprema de fundar la realidad del instante; puesto que tal como es presentado, sin ser aún ser (futuro) y sin ser ya el no-ser (pasado), no se ve cómo es posible que el pasado haya precedido al instante, ni cómo podrá sucederle el futuro. Entonces, si el instante –que es tomado como intermediario formal del devenir de los pares de contrarios– es lo que verdaderamente es, el pasado y el futuro deben caer en el no-ser, y con ellos también el devenir. En lugar de una conclusión semejante, Platón retoma la dialéctica de sus pares preferidos, todo y parte, igual y distinto..., y cree superar de esa manera la negación del devenir y de lo múltiple que se perfilaba inevitablemente, para afirmar finalmente que el Uno también es y no es, y que el Uno que no es se ha revelado en movimiento puesto que pasa del ser al no-ser[123].

La última discusión resume el sentido de todo el drama concerniente al Uno, una vez que se admite su participación en el ser y, por consiguiente, en el devenir y, pues, en el no-ser. Porque en la hipótesis de que no hay Uno, nada [ninguna de las otras cosas] es..., "y, haya o no haya Uno, él mismo y las otras cosas, en sus relaciones consigo mismos y en sus relaciones recíprocas, absolutamente en todos los casos tienen el ser y el no-ser, la apariencia y la no-apariencia"[124]. De todas maneras, la unidad del ser eleático está rota para siempre, aun cuando no se vea todavía claramente el destino de las dos fracciones. Pero no ha sido en vano Aristóteles, el más joven del grupo, el interlocutor de Parménides en la segunda parte[125].

---

[123] Cf. *Parménides*, 162 c: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ □□□.

[124] *Parménides*, 166 c.

[125] Cf. *Parménides*, 137 c.

La polivalencia del ser en Aristóteles

Visto desde afuera, podría parecer que el gran debate del *Parménides* no conduce a ningún resultado, porque entre ambos términos de la alternativa (uno-múltiple, ser-no ser, todo-parte...), examinados cada uno a su turno, hay una completa compenetración y reciprocidad. En realidad existe una salida, es la posición de las Ideas, a la cual se remiten ambos miembros de la alternativa. Ello se manifiesta de alguna manera cuando la más importante antítesis, la del ser y el no-ser, es remitida a la participación de la Idea, dentro del análisis del *devenir*. Ésa ha sido, como hemos visto, la tentativa del *Sofista* que, por ello, constituye el complemento necesario del análisis del problema del ser realizado en el *Parménides*[126]. Independientemente de cuáles sean sus consecuencias, es necesario admitir que el ser está sujeto al devenir, que el ser está en movimiento, que llega a ser otro. Así tenemos los *cinco* géneros supremos: el *ser*, el *movimiento*, el *reposo*, lo *mismo* y lo *otro*. Aquí, a diferencia del *Parménides*, la discusión se sitúa en el plano de lo real, del devenir como modo de ser del ser; entonces, el no-ser inmanente al devenir ya no es el contrario absoluto del ser, su contradicción, porque los géneros se mezclan recíprocamente entre sí, y el ser y lo otro penetran en todos. Así, lo otro, participando del ser, y en virtud de esa participación, también «es»; sin embargo, no se trata de que sea aquello de lo que participa [es decir, simplemente el ser] sino otra cosa, otra distinta del ser, entonces, y en consecuencia, forzosamente no-ser[127]. Es aquí donde culminó el esfuerzo de Platón por fundar una semántica del ser cuyo resultado no puede dar lugar a duda: todos los problemas relativos al ser se reducen a la relación, o red y entrelazamiento (□□□□□□□□□□) de las Ideas entre sí, sobre todo de aquellos géneros supremos de los cuales participa todo lo que existe. En consecuencia, gracias a esa relación intrínseca a las Ideas se justifica su multiplicidad y, al mismo tiempo, la realidad del devenir[128]. Pero, puesto que esa relación es considerada siempre desde el punto de vista de las Ideas, el ser del devenir es explicado también desde el punto de vista de las Ideas, como un puro entrelazamiento de ser y no-ser, y no es planteado como realidad inmanen-

---

[126] "El *Parménides* no sería nada más que una trama de sofismas si su autor no hubiera escrito el *Sofista*" (V. Brochard, *La théorie platonicienne de la participation*, en *Études de philosophie ancienne*, Paris, 1954, p. 132). Cf. P. Friedländer, *Platon*, Bd. I, p. 470.

[127] *Soph.*, 258 d – 259 a.

[128] La «relación» sin duda es esencial a la dialéctica de las Ideas platónicas; pero las Ideas no se reducen absolutamente a una relación. La interpretación idealista, cuyo más brillante defensor ha sido Natorp, violenta el clima del realismo clásico.

te al devenir mismo. También el ser, en el platonismo, es múltiple solamente en la esfera de las Ideas: el devenir que es nacimiento y muerte de las cosas naturales permanece siempre en el ámbito de la *doxa*. Por ello, el ser, puesto que está confinado o reservado a las Ideas, es al mismo tiempo uno y múltiple, en el sentido ya indicado, el cual no contradice la posición parmenídea, puesto que efectivamente no la supera.

Al contrario, lo que caracteriza propiamente la solución aristotélica, más allá de las reservas que se puedan hacer sobre su manera de presentar el pensamiento de sus predecesores[129], es haber resuelto en su raíz la instancia parmenídea. Ésta se apoyaba en la identidad o coincidencia –que ya hemos destacado– entre el ser y el pensamiento, entendida como manifestación (no-ocultamiento = *aletheia*) del ser. La solución platónica, que multiplica el ser (las Ideas) dentro de la unidad intangible del pensamiento por la admisión del no-ser, finalmente debía reducirse –como lo hará el neoplatonismo– a una consolidación de la posición parmenídea. En ella, en efecto, el devenir está fundado por medio de una relación de las Ideas entre sí y, de ese modo, en un juego de relaciones en la esfera del ser que no deviene en sí mismo. Si se quiere hacer lugar al devenir, se lo debe acoger tal como es, elevándolo, pues, sin más, al rango del ser: tal ha sido, en su esencia íntima, la innovación de Aristóteles. Ésta marca, de ese modo, un retorno original a la *physis* de los Presocráticos –por medio de una síntesis real y no puramente formal (como en los diálogos dialécticos de la madurez de Platón)–, un retorno al movimiento y a la multiplicidad de los seres del naturalismo, conciliado con la exigencia de la unidad del ser y de la forma requerida por el ser de Parménides, el número de Pitágoras y la Idea de Platón. En consecuencia, no es sorprendente que, en Aristóteles, el problema del ser salga completamente renovado y transformado. A Parménides, Aristóteles le hace la observación, de capital importancia, de que el orden real en sí mismo es distinto del orden del pensamiento humano: el ser natural es distinto del ser lógico. El ser no puede, pues, considerarse de una sola manera, si no se quiere caer en la ambigüedad y dejar el campo libre a la sofística. En efecto, observa Aristóteles, aun los más expertos caen en la trampa de la equivocidad y discuten, por ejemplo, el hecho de saber si el ser y el Uno se predican en todos los casos en sentido idéntico o en sentido diferente: "para quienes resuelven la argumentación de Zenón y de Parménides –declara Aristóteles por su cuenta– parece que el Uno y

---

[129] La acusación ha sido sostenida brillantemente por H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; y *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, escribió en sentido contrario, recogiendo numerosas adhesiones.

el ser se dicen de *múltiples* maneras”[130]. Ante todo, es evidente que con los dos modos fundamentales del ser, real y lógico, el ente se diversifica según los diferentes modos que puede asumir y según los cuales puede presentarse en la mente y en la realidad. Así pues, la distinción entre lógica y metafísica –u ontología si se prefiere– ciertamente no nos obliga –como lo pretende Heidegger– a renunciar al concepto de la verdad del ser como «presencia del presente». Al contrario, ella es su fundamento legítimo en cuanto hace posible, dentro de la distinción de ser y pensamiento, una apertura infinita de las formas del aparecer, gracias a la presencia y a la distinción que ofrece el ser en todas sus manifestaciones en la naturaleza y en todas sus presentaciones ante el pensamiento. No es menor el mérito de Parménides por haber descubierto el ser como forma de la verdad, su identidad en acto con la afirmación de lo real, y, en consecuencia, su identidad con el Uno.

Pero, puesto que los eleatas, establecidos en el ser-uno, no podían dar razón del error ni ayudar al hombre a liberarse de él[131], Platón introdujo la dialéctica de la Idea como método de purificación y de ascensión, elevándose de la confusión de la experiencia sensible hasta la pureza del *logos*. Para Platón, como para Aristóteles, ciertamente el saber no puede reducirse, como lo afirman Parménides y Heráclito, a la inmediatez de lo que está presente en él, ya sea que esta inmediatez se refiera a la [illegible], según Heráclito y Protágoras, o bien que sea recibida de la [illegible], según la concepción eleática. El error y la verdad no se fundan en la inmediatez del contenido, sino en la relación de sus elementos constitutivos en cuanto son ofrecidos a la interpretación del hombre. Desde el momento en que el hombre puede estar sujeto al error, el *logos*, que es el soporte de la verdad, no coincide inmediatamente con el ser sino *por medio del proceso del pensamiento*. Como este proceso puede ser obscuro y entorpecido por obstáculos, he aquí que aparece el error, que testimonia a su manera la independencia del ser con relación al conocimiento y, de ese modo, su predominio sobre el conocimiento como tal. Así, la «presencia» de la verdad del ser no es algo inmediato, sino ciertamente el resultado de la aplicación de la dialéctica. Platón ha visto el ascenso dialéctico hacia la determinación del contenido del ser, que es el *logos*, en el método de la «diéresis» de las Ideas, que es la réplica en la esfera del *logos* de lo que el mismo Platón atribuía a los eleatas en su dialéctica del todo y las partes. Del mismo modo que en

---

130 *Soph. elench.*, 32, 182 b 26: [illegible].

131 Las aporías en las que cae la concepción eleática del ser son expuestas por Platón en el *Teeteto*.

Parménides los momentos del *logos*, es decir, el uno y el ser, son considerados como partes de un todo, y, cada uno, a su vez, como todos que se excluyen mutuamente, así la «diéresis» de las Ideas es la división de un todo en otros tantos todos separados. La diéresis es, pues, la aplicación positiva de la dialéctica del todo y la parte, como se ha visto, o del Uno y lo múltiple, la «*euporía*» que sigue a la «*aporía*»[132]. La determinación de todos los sonidos y de sus relaciones posibles es el *logos* del arte de los sonidos, y constituye la música; exactamente lo mismo que la determinación de las palabras y de las letras en el lenguaje escrito constituye el arte de la lectura y de la escritura. Esto vale sobre todo para la definición del ser. La formación del concepto de ser, tal como está expuesta por Platón en el *Parménides*, y especialmente en el *Sofista*, depende también, y más que los otros conceptos, del método de la diéresis como constitutivo del *logos*, en cuanto el ser es siempre al mismo tiempo ser y no-ser, o aquello en lo cual es diferente de todo lo demás, es decir, de todo lo que no es.

A diferencia de Parménides y de toda la filosofía presocrática que unifica el ser en su aparición en el *logos*, para Platón, y también para Aristóteles, el *logos* es síntesis, entrelazamiento, mezcla de determinación: sustantivos y verbos, que uniéndose constituyen la unidad del discurso, son un conjunto de «partes», y Aristóteles las declara explícitamente «partes del todo»[133]. Pero es necesario recordar que Platón y Aristóteles son ante todo metafísicos («ontólogos»), o teóricos de la doctrina del ser, y no lógicos o teóricos de la doctrina del concepto. Si bien coinciden en asignar a la filosofía la tarea de determinar el ser, difieren profundamente en la forma de esta determinación: Platón, fuera de la naturaleza; Aristóteles, dentro de la naturaleza misma. El ser platónico se reparte de tal manera (en la naturaleza, como apariencia de la *doxa*; en la Idea, como realidad en sí separada; en el alma como imagen) que finalmente el ser como tal sólo es único: es la Idea. Por ello, en Platón las relaciones reales son relaciones de Ideas y relaciones entre Ideas; es el entrelazamiento de los géneros entre sí por participación, una participación que está allí para excluir la relación de dependencia real propia del devenir, del nacer y del perecer de las cosas naturales. Mientras que Platón puede convertir inmediatamente los modos de predicación en modos de ser, como consecuencia de la coincidencia que establece, como Parménides, entre el orden lógico y el orden ontológico; Aristóteles, de forma completamente opuesta, distingue el orden lógico del orden ontológico, y los predicables de los predicamentos: aquéllos son relaciones de conceptos entre sí, éstos designan el modo de ser de las cosas. La primera consecuencia de esta distinción del orden ontológico con respecto al orden lógico es el carácter

---

[132] *Philebo*, 15 c; cf. H. G. Gadamer, *art. cit.*, p. 71.

[133] *Metaph.*, V, 25, 1023 b 24 ss. –Para Platón: *Parménides*, 157 e, *Theet.*, 204 a ss.

fundamentalmente real de la primera división del ser en las «categorías». Se las llama así porque –no como Kant supone–significan puros conceptos, especies de predicados más universales del ser, sino porque son los momentos o los predicados fundamentales del ser, como se ve inmediatamente en la sustancia[134].

Sin embargo, si para Aristóteles el ser y el modo de ser de lo real, como cosa en la naturaleza, es distinto de su ser y su modo de ser como concepto en el espíritu, sigue siendo cierto, aun para Aristóteles, que la consistencia ontológica de las cosas se manifiesta por la conveniencia entre los elementos que constituyen la definición de la cosa. Entonces, hay un juicio del ser según una pertenencia necesaria o *per se*, y otro de pertenencia contingente o *per accidens*. Ésta es la primera división del ser, por ejemplo cuando digo: "el hombre es un ser vivo" o "el hombre es músico". Esta distinción no tiene sentido para Platón; para él la esencia como tal no admite mezcla de elementos extraños a ella, mientras que para Aristóteles es la condición ineludible de todo lo material, puesto que la materia es infinitamente potencial. Por ello, comparada con la de Platón, la concepción aristotélica del ser es su opuesta: el ser de las cosas materiales es la esencia material, y el compuesto es, pues, corruptible y está sujeto a la contingencia en conformidad con la naturaleza misma de la materia; es un ser sujeto al movimiento y al cambio. Sin embargo, esta «precariedad» del ser, debida a la pertenencia intrínseca de la materia a la sustancia sensible, es decir, a la forma sustancial de los cuerpos, no es arbitraria, sino que se funda y se refiere a los dos modos fundamentales del ente como tal, el *ser en potencia* y el *ser en acto*.

Por esta última resolución, Aristóteles puede pretender inaugurar una nueva interpretación del ser con respecto a Parménides, para quien el ser coincidía con el Uno y con el pensamiento en acto y, en consecuencia, está siempre determinado. Aquí, tanto la determinación (el acto) como la indeterminación (la potencia) pertenecen al ser, puesto que la naturaleza sensible es real, y el movimiento y las mutaciones son precisamente la transición (□□□□□□□□□□) de la indeterminación inicial a la determinación del proceso final. El mármol o el bronce no son la estatua, y el agua tampoco lo es; pero el mármol y el bronce pueden ser (es decir, devenir) estatua, el agua no. Por consiguiente, se puede

---

[134] Es la tesis explícita de N. Hartmann, opuesta a una corriente que cuenta entre sus defensores incluso con A. Trendelenburg, *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, en «Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss.», 1939, 5, p. 13: "Bei Aristoteles dagegen waren die Kategorien Grundmomente des Seienden. –was ja am unmittelbarsten am Beispiel der «Substanz» einleuchtet– und «Prädikate» (□□□□□□□□□□□□) hiessen sie nur insofern, als sie in aller «Aussage» über Seiendes eben doch auch die Grundaussageformen abgeben mussten. Denn alle Aussage, wenn sie wahr ist, ist eben Seinsaussage".

decir que la estatua está ya de alguna manera en el mármol, mientras que no se lo puede decir del agua. Así pues, si bien la división del ser en acto y potencia parece de origen pragmático-naturalista, en realidad alcanza a la estructura última de las esencias naturales, las cuales no son sólo formas, sino su «ser» y el «compuesto» de una forma y la materia misma. El compuesto, por ejemplo el individuo hombre, es para Aristóteles un tercer «género» de sustancias, posterior a los principios sustanciales de la materia y la forma; pero en realidad sólo eso es, con pleno derecho, el ser en acto (el ente). El ente es el singular como la «sustancia primera» gracias a la cual son llamadas «ser» las «sustancias segundas» (especies y géneros) y los accidentes de todo tipo que se pueden atribuir al singular. De aquí surge la solución radical de Aristóteles al problema de lo uno y lo múltiple, de lo idéntico y lo diverso, del movimiento y las mutaciones... que Parménides planteaba fuera de la verdad del ser, y que Platón sólo podía acoger como «mezcla de géneros» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Aristóteles, al contrario, acoge lo indeterminado, que es la materia, como principio que compone la esencia. La materia se ve así elevada por la forma a la determinación, e incluye en la sustancia primera los accidentes, que son modos de ser de la sustancia: el color blanco de Sócrates es un carácter de su humanidad, porque es propio de su corporeidad y no puede existir fuera de ella. Mientras que Platón quizá nunca superó el punto de vista parmenídeo de la coincidencia del ser y el conocer –dado que su introducción del «no-ser» tiene un sentido dialéctico con respecto a la semántica del ser, y no constitutivo con respecto al ente–, Aristóteles considera como elemento constitutivo del ser la materia y la potencia, que están, por definición, en las antípodas del conocer, porque son el elemento opuesto a la forma y al acto; son opuestas al acto, y, sin embargo, son inmanentes respectivamente a su acto propio, por el cual son elevadas al modo de ser del acto mismo. Se comprende de este modo cómo la doctrina aristotélica de la sustancia, aunque interiormente estimulada por la elaboración compleja del platonismo, termina en el resultado opuesto: el de acoger el no-ser (la potencia, la materia...) en el ser (el acto, la forma...) y concebirlos solidarios en la constitución del ente[135].

---

[135] Ahora puede verificarse, mucho más para Platón que para Aristóteles, lo que dice K. Riezler, *Parmenides*, p. 79: "Wenn Aristoteles und seine Schueler dem Parmenides vorwerfen er habe das □□□□ –das ein □□□□□□ und □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ sei– □□□□□□□□ gesagt, so haben sie damit nur gegen seine Worte recht. Sein □□□□ hat □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ in sich". Tales «contrariedades», según Parménides, no alcanzan al □□□□□□ del Uno, sino que permanecen en la esfera de la □□□□□. Al contrario, para Aristóteles la contrariedad «dirime» sus mutuas diferencias dentro del mismo género, y por eso pertenecen al ser como principio de la distinción y de la multiplicidad. Cf. *Metaph.*, X, 6-7, 1056 b 3 ss., espec. 1057 a 18 ss.

La *physis*, para Aristóteles, no es puro «surgimiento»; es nacimiento y muerte, crecimiento y disminución, paso de la potencia al acto... Para explicar la realidad de la naturaleza en su actualización, Aristóteles no se satisface con la efímera presencia del ente, sino sondea su devenir y su continuo enmarañarse. Por ello, si para Parménides la verdad del ser coincide con el puro ser, y para Platón con el *eidos*, pura mezcla de géneros, para Aristóteles es expresada en la síntesis de principios reales opuestos y, no obstante, unidos. No se comprende, por tanto, la acusación de Heidegger, especialmente dirigida a Aristóteles, de haber situado la esencia de la verdad en la síntesis a la cual el espíritu debe conformarse: si la verdad del pensamiento debe reflejar la verdad del ser, Aristóteles no podía obrar de otra manera en su nueva concepción de la «naturaleza». El progreso decisivo de Aristóteles es, por consiguiente, la transición de la dialéctica de los géneros de Platón al devenir de la naturaleza con todas sus implicaciones, la más grave de las cuales es la «división» del ser, expresión que hubiera horrorizado al antiguo Parménides y que tampoco podría aprobar Platón. Las principales divisiones del ser son, vamos a decirlo inmediatamente, las «figuras de las categorías» y la dualidad de acto y potencia.

Es el momento más importante de esta transformación del problema metafísico, que será definitiva: Aristóteles *sustituye con la causalidad* –como fundamentación del devenir del ser mismo– la «participación» de Platón que, si no se reducía a una «metáfora», como lo pretendía Aristóteles, expresaba a lo sumo una relación inmóvil de contenidos inteligibles. También, la solidaridad sostenida por Aristóteles entre física y metafísica es visible no sólo en el enunciado de los mismos problemas, tal como se lo encuentra en los *Tratados Físicos* y en la *Metafísica*, sino también y en primer lugar en la crítica idéntica que, en esas obras, dirige a sus predecesores –aquí, a Parménides y Platón. Las «contrariedades», que Parménides y Platón no se atreven a atribuir al ser, son los términos del movimiento que no podían conciliar con el ser. La causalidad tiene la tarea de garantizar la verdad del ser en el devenir, de lo uno en lo múltiple, de lo idéntico en lo diverso..., luego de que ha sido dado el primer paso o «salto» que distingue el ser del pensamiento, y el devenir de la naturaleza de la relación de conceptos.

Por consiguiente, en la *oposición entre participación y causalidad* brilla la antítesis entre Platón y Aristóteles en la fundamentación del ser, y aparece el punto de partida de la divergencia de su respectiva semántica del ser. En Platón, el problema de la participación es introducido para superar el punto muerto de la concepción parmenídeo-heraclitiana, de donde surgió la sofística. En efecto, por medio de la participación se quiere explicar, al mismo tiempo, por un lado la relación (objetiva) de las Ideas entre sí, y por otra parte también la del alma con las ideas. La participación provee de una vez para siempre el esquema de la relación de lo múltiple con lo uno de la Idea; pero esta participación no repre-

senta ningún problema en Platón, simplemente expresa el sentido del ser de la Idea, incluso allí donde, como en el *Parménides*, Platón une al ser del uno el ser de lo distinto, y el ser de una pluralidad de Ideas no excluye, sino incluye, el movimiento. En el *Sofista* el ser de la Idea es presentado como vida, prestándose a la posibilidad de la educación y, por consiguiente, dotado de movimiento...[136]. Lo admitimos, pero se trata de un movimiento del ser de las Ideas, no de la naturaleza como red de sustancias materiales, que tienen el devenir de su ser propio en el movimiento de generación y corrupción.

Para Aristóteles, como para Parménides, el problema del ser es lo que atormenta íntimamente –en el pasado, ahora y siempre– al espíritu humano que busca la determinación de la verdad; dicho de otra manera, el ser es el objeto de toda investigación de la verdad: □□□□ □□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□ □□□ □□□ □□□□[137]. Sin embargo, cuando Aristóteles expone los diversos sentidos de *ens* y *esse*, –opuestamente a Parménides– de ninguna manera da la impresión de comenzar su filosofía, sino más bien de querer reunir las orientaciones principales de una posición ya tomada con respecto a lo real. Su punto de partida parece ser la toma de posición fundamental –dirigida contra el platonismo– de que el conocimiento sensible prepara el conocimiento intelectual, o que el universal nace en el seno de la experiencia, y que la verdad del conocimiento de lo real se realiza en una inclusión recíproca y una solidaridad entre el sentido y el intelecto[138]. Esta toma de posición epistemológica –poco importa que en Aristóteles esté establecida o presupuesta– es solidaria de la posición ontológica según la cual: sólo son y existen realmente los individuos singulares, y no los universales abstractos. El ser real es pues, ante todo, el que la experiencia atestigua. Las estructuras que emergen de la experiencia son, por consiguiente, «modelos reales del ser» o «categorías del ser», y son principios reales del ser, los fundamentos requeridos por las condiciones de la experiencia. Se comprende rápidamente que la característica de la metafísica de Aristóteles sea el «compuesto», lo concreto determinado, no la forma o el acto en sí. La determinación de lo real se detiene en el □□□□ y no se interroga sobre el □□□□□□□, dado que el compuesto es el *ente* (□□□□□□□□), y no el ser en sí mismo. Es el ente lo que se predica de todas

---

[136] Cf. *Soph.*, 234 c ss. –Hemos visto que, mediante la discusión sobre la posibilidad del error (237 a ss.), el problema es profundizado con el objetivo de superar el inmovilismo parmenídeo.

[137] *Metaph.*, VII, 1, 1028 b 2.

[138] Cf. la doctrina del origen del universal y de los primeros principios: *An. Post.*, II, 19, 99 y *Metaph.*, I, 1, 980 a 27 ss.

las cosas[139], y lo que, por ello, parece ser el género supremo[140]. El ser es considerado como «dado», en la experiencia y en el pensamiento; no es «investigado». El objeto propio de la metafísica es, sin embargo, ese supremo abstracto-concreto, que es al mismo tiempo el supremo abstracto, «el ser en cuanto ser y las propiedades que le convienen necesariamente» □□□ □□□□ □□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□[141]. Aristóteles da al significado del «ser» un contenido primordial, en sentido fuerte, en el momento de declarar que, si existe alguna sustancia liberada de la alternancia de la generación y de la corrupción, es decir inmóvil, será la sustancia primera, y se llamará filosofía primera la que trate de ella según la exigencia del ser en cuanto ser, para saber lo que es y cuáles son las propiedades que le convienen necesariamente[142].

La multiplicidad de los sentidos del ser es reducida por Aristóteles a un máximo de cuatro sentidos principales, de hecho, tantos cuantas formas o cópulas principales de predicación de lo real hay[143]:

I.- Ante todo: «El ser se dice de una cosa por accidente o por esencia»[144]. El ser por accidente es la síntesis de elementos cuya pertenencia al ser es extraña a la esencia. Aristóteles indica tres clases: 1) cuando el accidente se predica de otro accidente (*justus est musicus*); 2) o bien, cuando el accidente se predica del sujeto (*homo est musicus*); o, en fin, 3) cuando lo que se predica del accidente es el sujeto (*musicus est homo*). El ser «*per se*» –la síntesis real o la pertenencia de sujeto y predicado– es intrínseco a los términos mismos, por ejemplo cuando digo: «*medicus sanat, musicus cantat*...». Quizá no es casualidad que Aristóte-

---

[139] *Metaph.*, XI, 2, 1060 b 4.

[140] *Top.*, 14, 6, 127 a 29.

[141] *Metaph.*, IV, 1, 1003 a 21.

[142] *Metaph.*, IV, 1, 1026 a 29.

[143] Para las referencias a Aristóteles siempre es útil consultar: F. Brentano, *Von den mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Fribourg-en-Br., 1862. El texto principal es: V, 7, 1017 a 17; cf. también *Metaph.*, III, 2, 1003 a 33; VI, 2, 1026 a 33; VII, 1, 1028 a 10; IX, 10, 1051 a 54. –*Física*, I, 2, 185 a 21; 3, 186 a 25. Más adelante (III, 6, 206 a 21) se lee □□□□□□□ en lugar de □□□□ (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□...), pero se trata de simples determinaciones temporales...

[144] *Metaph.*, V, 7, 1017 a 7-10: □□□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□.

les se explaye más sobre el *ens per accidens* que sobre los otros tres sentidos. Ello puede deberse a que el juego de la atribución es aquí más complicado, también puede deberse a que los contiene de alguna manera, problemáticamente. La problemática está en el juego mismo de las atribuciones que aquí son hechas, y que exigen ser nuevamente remitidas al sujeto que les es propio, y distinguidas por el hecho mismo. La predicación *per accidens* representa una forma de dispersión semántica que se ve remitida a su fundamento original. Cuando se dice, por ejemplo, –el ejemplo es también de Aristóteles[145]– que el «músico construye una casa», la proposición sólo tiene sentido «porque, a quien la construye, le sucede ser músico, o al músico ser constructor». En consecuencia, mientras que la predicación continúa siendo «*per accidens*», el ser no tiene ninguna consistencia. El sujeto de la predicación «*per accidens*» no exige propiamente en sí ninguna consistencia en el ser, puesto que tal predicación se resuelve cada vez en el testimonio de la experiencia, sin otro vínculo intrínseco, sino sólo como verdad de hecho. El «*ens per accidens*» sólo tiene el frágil testimonio del aparecer; está desprovisto de todo vínculo propio de atribución que no sea el aparecer mismo, el hecho contingente del aparecer. El ser «*per accidens*» realiza, o al menos parece realizar, el «ser de simple presencia» que quiere ser el *Sein* heideggeriano, de la misma manera que los otros seres de la división aristotélica; y es sintomático que Heidegger ignore visiblemente la técnica con la cual está tejida esta división aristotélica del ser.

II.- El ser *per accidens*, designado en esas tres formas de síntesis, está en sí desprovisto de toda regla intrínseca. El *ens per se* abarca los dos modos reales, *sustancia* y *accidente*. La sustancia □□□□□□□□□□ es lo que en la predicación representa la realidad o el modo de ser principal y primero; el accidente es realidad secundaria y derivada: si digo «Sócrates es hombre», designo la sustancia de Sócrates; si, al contrario, digo «músico», indico su accidente. Acá es Aristóteles mismo quien enuncia expresamente el principio de la derivación lógica de los modos de ser partiendo de las «figuras de la predicación» (□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□), puesto que hay tantos modos que permiten significar el ser como maneras de atribuirlo[146].

He aquí la clasificación del ser real que constituye el núcleo central de la metafísica de Aristóteles: “En consecuencia, puesto que entre los predicados [de las cosas], unos designan la *quiddidad*, otros la *cualidad*, otros la *cantidad*,

---

[145] *Metaph.*, V, 7, 1017 a 10 ss.

[146] *Metaph.*, V, 7, 1017 a 22 ss.: □□ □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□ □□□.

otros la *relación*, otros la *acción* o la *pasión*, otros el *lugar*, y otros el *tiempo*. En cada uno de ellos el ser significa la cosa correspondiente [a la propia predicación]; puesto que no hay ninguna diferencia entre decir: *el hombre está portándose bien* y *el hombre se porta bien*, ni entre: *el hombre está paseándose* o *cortando* [la leña] y *el hombre se pasea* o *corta*". Aristóteles se ajusta rigurosamente al criterio que ha adoptado, no sólo dando la prioridad ontológica a la sustancia (como sujeto de la predicación) sobre los accidentes (como predicados de la sustancia), sino que el grado de realidad de los accidentes en sí mismos, en su clasificación, es proporcional a la intimidad de su pertenencia al sujeto: los predicados necesarios se corresponden con las modificaciones necesarias de la sustancia en sus elementos y propiedades constitutivas, y los predicados contingentes son los que designan alguna pertenencia de carácter extrínseco, parcial o total.

Heidegger intenta recuperar la noción originaria de «presencia» y de «manifestación de presencia», sobre todo en la determinación del concepto de sustancia como □□□□□□□ y *Wesen*. En efecto, el griego □□□□□□□ sólo alcanza su completa significación en el compuesto □□□□□□□□□, y el alemán *Wesen* no significa en absoluto la *quidditas* sino la duración (*Waehren*) como presencia[147]. Sin embargo, Heidegger reconoce que la □□□□□□□ de Aristóteles no ha olvidado completamente el sentido del ser como presencialidad, puesto que la propiedad de ser sujeto de la que goza la sustancia no está sacada del esquema lógico de la proposición, es decir, de la relación de sujeto y objeto en el conocimiento, sino del acto como □□□□□□□□□□. No obstante, según Heidegger, la distinción aristotélica de una sustancia (□□□□□□□) primera y de una sustancia segunda, es decir, de un doble ámbito del ser (real y lógico), habría preparado la distinción de *essentia* y *existentia*, signo distintivo del «olvido del ser» (*Vergessenheit des Seins*) en la filosofía medieval y moderna[148]. En cuanto a la pérdida progresiva de la noción originaria de sustancia (□□□□□□□), su responsabilidad incumbiría a la terminología latina de *essentia* y *substantia*, porque con el primer término el ser es reducido al contenido de una definición lógica, y con el segundo es rebajado a nada menos que al rango de sujeto y materia. En efecto, la *esssentia* = *species* se aplica igualmente a todos los singulares de los cuales es predicada, y la *substantia* = *subiectum* acoge indistintamente cualquier acto[149]. Heidegger se subleva particularmente contra la concepción del ser como (□□□□□□□□) compuesta de materia y forma. Atribuye su origen a la interpretación, dada por la filosofía tomista, de la estructura del

---

[147] Cf. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 46, 48, 55.

[148] *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, p. 324.

[149] Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, p. 39.

ens creatum recibida de la Biblia[150]. Esta interpretación habría pasado directamente a la filosofía moderna, ya en Descartes, con la concepción del *ego* como *substantia cogitans*, y, sobre todo, en Kant, con la introducción del par materia y forma en el problema del conocimiento. Alrededor de ese pseudo-dualismo se consumó, con el Idealismo trascendental y sus epígonos, el destino del hombre moderno.

III.- De hecho, el ser por sí puede ser concebido fuera del espíritu (ser de la naturaleza), o en el espíritu: *ser de las categorías* (real) y *ser de razón* (verdadero). Una división ulterior concernirá al modo de ser que lo real tiene en el espíritu del hombre que habla y que piensa; dicha división permite declarar *verdadera* o *falsa* su afirmación: el ser verdadero es la «verdad de la proposición» y el no-ser es su falsedad. Hablar de la verdad es decir la pertenencia del predicado al sujeto (□□□ □□□□□□□□□□□), la falsedad es la no-pertenencia (□□□ □□□ □□□□□□□□□□□) al ser. Por su parte, esta pertenencia de los términos se justifica si está fundada de alguna manera –es decir, según el modo mismo de la predicación– en la correspondiente pertenencia en la realidad. Por consiguiente, el ser lógico, la síntesis mental es un reflejo y un efecto del ser real, es decir, de la síntesis constituida por la realidad que es el objeto del discurso. Si digo «el hombre es una especie» formo un ser de razón. Es un ser secundario puesto que su ser (significativo) es manifestar que de hecho, en nuestro caso, el hombre en su ser real confirma esta atribución. El hecho de traer a colación esta división después de la precedente nos confirma que la intención de Aristóteles es hacer fluir la división de los modos de ser desde las formas de predicación. En efecto, hablando en términos absolutos, en la primera división los dos miembros eran reales en primer grado (*primae intentiones*, dirá la escolástica arábigo-latina); en la segunda, el ser de razón sólo tiene una realidad de segundo grado, puesto que su ser le viene únicamente del pensamiento que lo piensa, pero sobre todo de la realidad en sí que permite al pensamiento pensarlo.

Esto, lejos de contradecirlo, más bien confirma que Aristóteles haya tomado como línea directriz, en la determinación del ser, los modos de predicación en los cuales se presenta el ser. Una plena confirmación de ello es dada por la siguiente división, que está indudablemente en el centro de la metafísica aristotélica. Esta distinción del ser es capital en el aristotelismo: sanciona la promoción de la *physis* al rango de esfera ontológica primera, y del pensamiento al rango de esfera ontológica segunda –si se lo puede llamar así– puesto que quiere dar definitivamente razón del movimiento y de la multiplicidad, ya sea en el plano del ser (movimiento, generación y corrupción), o bien en el plano del

---

[150] *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *loc. cit.*, pp. 19, 21.

conocer (verdad, opinión, error...). En realidad, lo que deviene es el ser como tal, aunque la totalidad del ser no esté sometida al devenir, porque el acto de ser como tal –tanto en el orden real como en el orden lógico– es y no deviene. Es el sujeto del acto mismo (la sustancia material y el alma pensante...) lo que está precisamente sujeto al devenir. Pero el ser real es una red de principios cuya pertenencia al compuesto es más o menos consistente, y, en consecuencia, de la manera en que se une, puede también separarse; y del mismo modo el ser de razón es una red de contenidos diversos y múltiples cuya presencia en el conocimiento está condicionada por el progreso de éste en la manifestación de lo verdadero. La instancia heideggeriana del ser, calificada como puro acto de «presencia del presente», sin referencia intrínseca al contenido, deja al descubierto todo el doble frente del devenir real y lógico. La acusación dirigida primero contra Platón, repetida seguidamente contra Aristóteles, de haber renunciado a pensar «el ser del ente» (*das Sein des Seienden*) para pensar «la entidad del ente» (*die Seiendheit dieses Seins*) cuestiona la actitud inicial de la filosofía como tal. Esta acusación sólo se justifica, según nuestro parecer, desde el punto de vista de la creación, como diremos más adelante, puesto que sólo esta última garantiza un absoluto predominio del ser sobre el ente. Podemos admitir que Platón, e incluso Aristóteles, hayan dejado en la sombra el ser del ente por dedicarse a la fundamentación de la estructura del ente, en el sentido de que el ser (*ens*) no es una pura denominación designante de cualquier cosa, sino que significa el acto de ser y el modo de ser de cada cosa, que hace que cada ente sea recognoscible y pueda, en consecuencia, aparecer en una forma de presencia. En ese sentido Platón es el verdadero continuador de Parménides, y Aristóteles lo es de Platón. Entonces, decir con Heidegger que la dialéctica platónica se ha desviado cuando se propuso pensar el ser mismo como *logos*, en lugar de pensar en el *logos* el ser («lo que es una cosa»), y proponer un retorno incondicionado al ser parmenídeo, nos deja fuertemente perplejos si pensamos dar al no-ser (del devenir y del error) un significado real y no puramente dialéctico e histórico[151].

Heidegger experimenta un malestar más evidente frente a Aristóteles: trae a colación la conclusión del libro IX de la Metafísica[152], donde el pensamiento

---

[151] Según Heidegger (*Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, pp. 42 ss.), la noción platónica de verdad presenta el doble carácter, y por consiguiente ambiguo, de «manifestación» y «exactitud» (□□□□□□□□□□); de lo cual surge la necesidad de un doble asiento de la verdad misma: en las cosas como «manifestación»; en el alma y en el espíritu como «exactitud».

[152] *Metaph.*, IX, 10, 1051 a 34 ss. –Es significativo que la división del ser en ser real y ser de razón, que aparece en primer lugar en el libro V, y que, por consiguiente, parece la más universal, sea referida en último lugar en el contexto más maduro del libro IX, y sea declarada expresamente la más importante: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (1051, 1 b 1).

aristotélico sobre el ser del existente alcanza su punto culminante, y donde domina el concepto auténtico de verdad como «no-ocultamiento» (□□□□□□□□□□ = *Un-Verborgenheit*). Aristóteles no sostiene menos conjuntamente que “la verdad y el error no están en las cosas... sino en el espíritu”, y, en consecuencia, la verdad es definida ya no como presencia, sino como «conformidad» (□□□□□□□□□□) de la «síntesis» intramental con la realidad de las cosas. Pero ¿por qué las dos nociones deberían ser antitéticas y excluyentes entre sí? Ciertamente, la «conformidad» puede ser dada en una aprehensión del espíritu que acoge la presentación y la manifestación de las cosas; de esta manera la síntesis del espíritu está fundada y la síntesis de las cosas es su fundamento. Así, la presentación de las cosas en el espíritu es para Aristóteles mismo el fundamento del comportamiento del espíritu con respecto a ellas. Por eso, la introducción del □□□□ □□□ □□□□□□□□ de Aristóteles, lejos de contradecir la esencial pertenencia de la verdad al ser, afirmada por Parménides, es más bien la única vía que la hace posible. Aristóteles, para establecer la naturaleza de la verdad y su modo de manifestación y de expresión, mira siempre las cosas y su modo de aparecer. Basta con leer hasta el final el texto de Aristóteles señalado por Heidegger para tener un testimonio irrecusable de ello. Aristóteles afirma, en efecto, que en este último sentido [*según lo verdadero y lo falso*] el ser es considerado en las cosas[153] en cuanto puede ser compuesto o dividido, “de tal modo que, pensar dividido lo que es dividido, y compuesto lo que es compuesto, es estar en lo verdadero; y pensar contrariamente a lo que las cosas son, es estar en lo falso”[154]. Y, por consiguiente, “no eres blanco en realidad porque te consideramos blanco, sino que, porque eres blanco, diciendo que lo eres, estamos en la verdad”. Pero para Aristóteles este establecimiento de la verdad plantea diversos problemas según que las sustancias de las que se trata sean simples o compuestas, incorruptibles o corruptibles. Mientras que para unas la verdad aparece y se ofrece de una manera indivisible no dejando otra alternativa más que saber o ignorar, para otras, la complejidad y la contingencia de su propia estructura hace que la verdad pueda presentarse al espíritu de una manera inadecuada e incompleta y, por consiguiente, inducir al error. Que la

---

[153] Cf. *Metaph.*, IX, 10, 1051 b 33: □□ □□□□ □□□□□□□. Cf. *ibid.*, IV, 4, 1027 b 25.

[154] *Metaph.*, IX, 10, 1051 b 2 ss.: □□□ □□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□.

verdad del ser –tal como aparece al hombre, o mejor tal como el hombre «cree» verla– alguna vez pueda no ser adecuada, no conlleva la negación de la verdad misma, sino que afirma que la tarea del hombre es alcanzarla cuando percibe su distancia[155].

IV.- En fin, la sustancia y el accidente son considerados [son predicados] tal como se dan de hecho (ahora), o bien tal como pueden ser (más tarde). Dicho de otra forma, tenemos el *ser en acto* y el *ser en potencia*. Esta división se aplica a todos los predicamentos. En efecto, llamamos *vidente* a lo que tiene la capacidad de ver del mismo modo que a lo que ve en acto; igualmente atribuimos el saber a quien puede usar la ciencia [ya adquirida] del mismo modo que a quien se sirve de ella de hecho; también hablamos de reposo del mismo modo con respecto a quien goza ya del reposo y con respecto a quien puede gozarlo. Esto tiene la misma validez para los accidentes que para las sustancias: "decimos, en efecto, que hay mercurio en el bloque de piedra [todavía informe], que hay una mitad en un segmento, y que el trigo existe aunque aún no esté maduro"[156].

Sobre el concepto aristotélico de acto, y de su interpretación, Heidegger adelanta una reserva fundamental, análoga a todas las que ha hecho sobre los conceptos precedentes, *esse*, *essentia*, *substantia*, *veritas*, *natura*... las cuales, ya desviadas de su sentido por Platón y Aristóteles, habrían sido totalmente tergiversadas en su versión latina. El acto de Aristóteles es denominado □□□□□□□□□□. Ahora bien, □□□□□□□, en griego, es lo mismo que «sacado-fuera», es decir, «producido», y, en consecuencia, presentado. Si, por otra parte, el acto de ser producido es la presencia del presente, el ser del ente será significado como □□□□□□□□□□. Por consiguiente, la □□□□□□□□□□ de Aristóteles, la □□□□□□ de Platón, el □□□□□□ de Heráclito, la □□□□□□ de Parménides, el □□□□□□ de Anaximandro, expresan todos lo mismo, el carácter fundamental del ser como presencia. Y he aquí que, en una determinada época, se ha traducido □□□□□□□□□□ por *actualitas* y el sentido originario de la palabra griega se ha perdido: la *actualitas* se hace efectividad (*Wirklichkeit*), la

[155] H. G. Gadamer, *art. cit.*, p. 77 s., aunque en el fondo se adhiere completamente al concepto heideggeriano, nos parece que comprende mejor la posición aristotélica.

[156] *Metaph.*, V, 7, 1017 b 7. –Cf. IX, 6, 1048 a 32: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□ □□.

efectividad se vuelve objetividad[157]. Es así que la verdad, partiendo de su sentido originario de «presencia del presente», ha sido rebajada al de estado de conciencia subjetivo, la «certeza» (*Gewissheit*).

Para Heidegger también se puede concebir una cuádruple división del ser, en el sentido de cuatro principales etapas de «la historia del ser» en la cultura occidental. Dos pares pertenecen a la antigua metafísica griega «ser y devenir» (*Sein und Werden*) y «ser y aparecer» (*Sein und Schein*): es el ser de Parménides, de Heráclito, de Safo, de Píndaro, de Sófocles... reencontrado en la época moderna por el poeta Hölderlin. La tercera distinción o etapa del ser es la división en *ens et verum*, «ser y pensamiento» (*Sein und Denken*), que se afianza con la filosofía de Platón y de Aristóteles y llega a su culminación en la filosofía moderna. Pero ese dualismo aberrante propio de la filosofía moderna culmina en la distinción de *ens et bonum*, «ser y deber o valor» (*Sein und Sollen*), en el cual el □□□□ es pensado como □□□□□□□□[158]. La toma de posición de Heidegger ante esas divisiones parecería tener el propósito de denunciar la desviación esencial que se origina en el par «ser y pensamiento» de los sistemas socráticos, como hemos dicho. A pesar de ello, a continuación no aclara en absoluto el alcance definitivo de esta «historia del ser en sí mismo» que, sin embargo, parece rica en contenido positivo. Heidegger hace aquí algunas observaciones muy importantes para nuestra investigación sobre la semántica del ser. Declara que las cuatro distinciones señaladas representan un cierto desarrollo inevitable, son sólo accidentales pero constituyen una unidad íntima: proveen los términos y los momentos esenciales del drama del pensamiento occidental y están unidas entre sí de manera inseparable. En ello se ve que el acto de ser es el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*) de la esencia humana, fundamento que garantiza la realidad histórica del hombre en el seno del ser que desemboca en el Todo.

El recurso a un uso múltiple –aquí cuádruple– del término «es», nos ha persuadido de una cosa, confiesa Heidegger, que es falso hablar del ser como de una noción vacía e indeterminada. En efecto, no es, en absoluto, el infinitivo □□□□□□□, *esse*..., el fundamento semántico del □□□□□□□, *es*..., sino, al contrario, partiendo del «es», como testimonio inmediato de la presencia del presente, se ha efectuado la transición a la forma lógico-gramatical de *esse*. Ya se ha dicho cómo a continuación se ha revertido la situación, y el «es», subordinado al vago infinitivo *esse*, ha sido confinado a la función indiferenciada de

---

[157] *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, p. 34. Véase también p. 124. –Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *ibid.*, p. 67 s.

[158] *Einführung in die Metaphysik*, p. 72. –Véase en la p. 82 la mención de la interpretación del *Edipo Rey* de Sófocles por K. Reinhardt como «tragedia sobre la apariencia».

cópula, de «partícula de relación» (*Verhaltniswörtchen*) en la proposición, según la expresión de Kant. También es la proposición lo que contiene el «es». Pero, puesto que la proposición, el □□□□□□ en el sentido de □□□□□□□□□□ –y ya no en el sentido originario del *logos* de Parménides y de Heráclito– ha llegado a ser el tribunal que juzga el ser, entonces pertenece a la «proposición» (*Aussage*) determinar la naturaleza del ser del «es». Pero el ser de donde es necesario partir, declara enérgicamente Heidegger, con seguridad no está vacío; su determinación ha sido puesta en relieve por las cuatro distinciones indicadas aquí arriba, y que nos permiten, partiendo de ellas, determinar el carácter auténtico del ser mismo.

a) El ser, por oposición al devenir, es permanencia.

b) El ser, por oposición al aparecer, es el modelo permanente, lo que siempre permanece igual.

c) El ser, por oposición al pensamiento, es fundamento, lo dado real.

d) En fin, el ser, por oposición al deber, es lo que se impone como deber, no realizado aún ni anteriormente.

Pues bien, permanencia, igualdad, constancia, realidad dada, obligación... dicen en el fondo lo mismo: *presencia continua*, □□□□ como □□□□□□□. Esta determinación del ser, concluye Heidegger, no es fortuita. Es causa de la aparición de la determinación, bajo cuya influencia se despliega nuestra existencia histórica desde la gran largada de la carrera en los Griegos. La determinación del ser no consiste en la tarea de explicar la pura significación de un término, es la fuerza que hoy dirige y domina todas nuestras relaciones con el ente en el todo, con el devenir, con el aparecer, con el pensamiento y con el deber[159]. Pero entonces, finalmente, ¿qué es, pues, este ser del ente que, según pretende Heidegger, habría sido borrado de la tradición filosófica de Occidente, y que él mismo quiere reencontrar para garantizar al hombre la verdad de su ser? En verdad, cuando se trata de determinar de una manera positiva el sentido del ser, la posición de Heidegger no es muy explícita, y parecería que no ha querido decir aún su última palabra. Partiendo de las cuatro distinciones del ser que acabamos de dar, se puede concluir que el ser es lo delimitado por esas cuatro formas de presencia: el devenir, el aparecer, el pensamiento, el deber... Pero puesto que no sabemos todavía en qué sentido del ser pertenecen al ente el devenir, el aparecer, el pensamiento, el deber..., el concepto de ser obtenido hasta ahora no basta para nombrar todo lo que es. Por ello el hombre debe realizar

[159] *Einführung in die Metaphysik*, p. 154.

una nueva experiencia del ser, en su fundamento y en toda la esfera de su experiencia posible[160].

Pero ¿cómo se puede realizar semejante proyecto cuando Heidegger mismo ha confesado que "lo más preocupante, en una época tan preocupante como la nuestra, es que ya no pensamos"[161]? El mérito de Heidegger, con respecto al pensamiento contemporáneo, puede ser comparado al de Parménides, al de Platón o al de Aristóteles con respecto al pensamiento clásico: ha planteado y ha desarrollado el tema del ser como constitutivo esencial de la verdad reducida a su sentido originario. Si nos referimos en este estudio a la posición heideggeriana, es sólo por el interés doctrinal de sacar a la luz la originalidad del *esse* tomista, casi olvidado hasta hoy en la común concepción escolástica del ser, y dado como sinónimo de «existencia», que es una determinación del ser que concierne al hecho, y no constitutiva. En la determinación misma del ser del ente[162], Heidegger ha rechazado toda dualidad que desdoble el ser en dos esferas: realidad sensible y realidad inteligible, finito e infinito, criatura y creador, *essentia* y *existentia*, materia y forma, sujeto y objeto..., porque todo desdoblamiento del ser compromete la verdad de la presentación del presente. La verdad no está considerada en la forma del juicio. Antes de examinar la síntesis es necesario remitirse al fundamento. Éste no es dado en los juicios analíticos, ni en los juicios sintéticos, ni tampoco en los juicios sintéticos a priori de Kant. El fundamento no está tampoco en la trascendentalidad del acto como lo pretendía el idealismo, o en el carácter sintético de la existencia tal como es hoy proclamada por el marxismo y el existencialismo. El fundamento es únicamente el ser, el acto de manifestarse, el devenir, el aparecer: el ser del devenir, el ser del aparecer, el ser del pensamiento, el ser del deber..., lo que equivale a decir el devenir, el aparecer, el pensamiento, el deber en el acto de su manifestación, de su desocultamiento, de su presentación. Sin embargo, por ello, la «forma de la verdad» no tiene en absoluto que ser significada por una «síntesis» a posteriori ni a priori, puesto que la síntesis presupone una oposición de identidad y de diversidad; y con respecto a esta oposición inicial se considera precisamente como resultado la reconciliación de la síntesis. Pero la verdad del ser no puede presentarse en forma de identidad o de diversidad, o menos aún de síntesis. El ser no puede tener nada anterior a él, mientras que la verdad de una realidad dada presupone la verdad del ser. La verdad del ser no puede ser dada en forma

---

[160] Cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 155.

[161] Es el tema del comienzo de *Was heisst Denken*?, Tübingen, 1954, p. 2.

[162] Con respecto al punto donde la investigación ha fracasado hasta hoy, Heidegger parece completamente explícito en el *Nachwort*, en el ensayo *Das Ding* (*Vorträge u. Aufsätze*, pp. 184 ss.), del que hablaremos más adelante cuando tratemos sobre la semántica tomista del *esse*.

de sujeto o de objeto, ni en forma de esencia o de existencia, ni en forma de espíritu o de materia... El ser del ente no es, pues, en sí algo vago que tendría necesidad de ser «determinado» por las categorías del ser, por sus estados, sus modos, etc...; al contrario, son ellos los que reciben de él su luz y su determinación. La verdad del ser del ente tiene ciertamente su expresión –porque el lenguaje humano no puede abstenerse de ello– en una síntesis o dualidad, pero de naturaleza absolutamente incomparable, de manera que ciertamente también se la podría llamar análisis, puesto que no es ni síntesis ni análisis. La dualidad intrínseca expresa el «es» en cuanto ser del ente, según la incidencia trascendental[163], única y perfecta, que constituye la pertenencia esencial del ser al ente y del ente al ser, cuya fórmula definitiva parece ciertamente ser ésta: "El ser no se muestra sin el ente, de manera que nunca hay un ente sin el ser"[164]. En rigor de verdad, no expresa ni una pura dualidad ni una simple identidad, sino la «presentación del presente», que es la verdad como desocultamiento, como no-ocultamiento de lo que es el ser. La tarea de la filosofía en el futuro, según Heidegger, será, ya lo hemos señalado, hacer todavía posible una experiencia del ser como fundamento.

Por tanto, mientras no se realice esta experiencia, ¿será imposible decir qué es el ser del ente? Eso parece. Una experiencia radical del ser, tal como se exige, daría su autenticidad definitiva al ser del hombre cuya esencia consiste precisamente en descubrirse, con absoluta necesidad, como «relación con el ser». Por ahora no sabemos nada, y Heidegger mismo se queda esperando. La metafísica aristotélica es especialmente conocida por su resolución del ser según las dos últimas divisiones de sustancia y accidente, y de acto y potencia, pero es necesario decir que han sido preparadas por las dos anteriores. Es verdad que Aristóteles, en la división de los significados del ser, subordina el ser de razón al ser real, la sustancia segunda a la sustancia primera, la potencia al acto[165],

[163] El término no aparece en Heidegger, pero no lo creo incapaz de caracterizar la atmósfera original del ser, que él cree dilucidar, no sólo recurriendo a Parménides y a Heráclito, sino arremetiendo más allá de Platón y de Aristóteles, hasta Kant, Hegel, Nietzsche, Hölderlin.

[164] Es el texto capital ya mencionado (*Was ist Metaphysik?*, Nachwort, p. 41): "Zur Wahrheit des Seins gehoert, dass das Sein nie west ohne das Seiende dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein".

[165] *Metaph.*, IX, 10, 1051 a 34 ss.: [illegible].

Santo Tomás, en el comentario (lect. 11, n. 1898), no duda en fundar toda composición lógica en una composición real. –Más adelante, Aristóteles defiende contra Protágoras el fundamento onto-

pero después de haber afirmado que los modos y las diversas formas de dualidad del ser presuponen la dualidad inicial y decisiva de ser real y ser de razón, que se transforma en la guía, y, de alguna manera –en ese primer momento constitutivo del ser en cuanto ser–, en el criterio de distinción del ser mismo. Aristóteles, lejos de establecer por azar el orden de las categorías, como lo acusa Kant[166], ha adoptado el criterio del más rígido formalismo, aunque a veces parezca percibir su inconveniencia. Por no haber aceptado el ontologismo de Parménides y de los filósofos parmenídeos, Aristóteles vuelve a conducir el ser, al bosque oscuro del entrelazamiento entre predicación lógica y existencia real, dentro de un círculo que no cesa de dejar perplejo; puesto que si, en principio, el ser real es declarado principal y fundamental en relación con el ser lógico, en realidad, los modos y las formas del ser son designados en función del tipo de estructura lógica de las predicaciones, de manera que está verdaderamente ausente la mediación efectiva entre el ente (*ens*) y el ser. Esta mediación existía en Parménides, era el no-ser como diferencia absoluta del ser mismo. Ella implicaba la consistencia absoluta del ser para el pensamiento, puesto que el ser no se fraccionaba en la multiplicidad ni se ocultaba en la diversidad de los entes que se ofrecían en la esfera de la opinión, y era necesario sostener que la apariencia no tenía realidad propia porque esa realidad era el ser, puesto que la verdad es el ser y la falsedad es el no-ser. El ser parmenídeo puede realizar semejante mediación porque es indeterminado en sí, y por la afirmación absoluta; el ser aristotélico no la puede realizar, porque, estando reducido a las formas múltiples de predicación, se fracciona con ellas y no puede llegar a ser una afirmación teniendo un contenido absoluto y constitutivo. Por ello, su ser del ente (*ens*) figura como absoluto normativo y no constitutivo. Ésa es la razón por la cual el ser del ente aristotélico es siempre necesariamente finito, ya sea porque está dado en un sujeto determinado por un predicado [un sujeto finito], o bien porque ya no es ese sujeto en sí mismo, sino otro distinto a él, que es la esencia entendida como sustancia primera o segunda. El hecho es que Aristóteles pasa del ente (*ens*) a las formas del ser, pasando por encima del ser, cuya mediación es reemplazada por la técnica semántica de la predicación. El ser no tiene, pues, ninguna realidad o verdad en sí, sino solamente *en* las cosas que existen, y *según* las cosas mismas de las cuales se lo puede predicar de alguna manera.

---

lógico de la verdad (*Metaph.*, X, 1, 1053 a 31 ss.). En el comentario, Santo Tomás se refiere expresamente al texto anterior: "Non enim quia nos aliquid sentimus aut scimus, ideo sic est in rerum natura. Sed quia sic est in rerum natura, ideo vere aliquid scimus, aut sentimus ut dicitur nono Metaphysicorum" (*In X Metaph*., lect. 2, n. 1957).

[166] *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre II, Teil I, Abb. I, § 10, Reclam-Kehrbach, p. 97. Cf. también: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 39; Cassirer, IV, 75 ss.

El ser en la Gramática y en la Lógica

El lenguaje del hombre es el vehículo de los conceptos y de los problemas que éstos comportan[167]. Asimismo, el estudio del lenguaje, de sus modos y sus estructuras debería estar en el origen de toda investigación que se proponga determinar el contenido de los conceptos y el sentido de los problemas, si se admite que la esfera semántica no es más que la expresión de la esfera lógica, y la esfera lógica el reflejo, al menos de alguna manera, de la esfera real. La observación adquiere una especial importancia para el término «ser», que mantiene el primer lugar en el lenguaje articulado, al menos en el ámbito de nuestras lenguas clásicas y de la cultura que ellas han estimulado y dominado en nuestra civilización.

El análisis más elemental y preliminar del lenguaje está representado por el estudio de las formas gramaticales y la investigación de la etimología. Es evidente que si bien la gramática y la etimología de un término no constituyen por sí solas la solución de los problemas planteados al hombre por la realidad así designada, no obstante pueden proveer los elementos indispensables para orientarse en el entrelazamiento y la red de las complicaciones que ha sufrido. Independientemente de ello, es significativo que el más reciente Heidegger[168], completamente preocupado por la determinación del ser del ente, haya juzgado digna de la más atenta consideración la investigación lógico-gramatical, que no había sido continuada desde un punto de vista filosófico desde la época de los Griegos. Así, la situación se complica particularmente y hace aparecer el nudo esencial del problema, puesto que la determinación de la esencia del lenguaje depende, de alguna manera, de la noción del ser, y de la aprehensión de la esencia dada anteriormente: la consecuencia es nada menos que el ser y la esencia «hablan» en el lenguaje. Por consiguiente, la observación de esta implicación debe advertirnos que un análisis gramatical de los términos no puede bastar, pero puede, no obstante, aportar una orientación en el entrelazamiento que ha terminado constituyéndose entre la esencia del ser y la esencia del lenguaje.

---

[167] Por ello Heidegger, fiel en esto a Aristóteles, incluye el lenguaje en la definición del hombre. Cf. M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, Bern, 1947, p. 79: "Vielmehr *ist die Sprache das Haus des Seins*, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört" (las cursivas son nuestras).

[168] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1953, pp. 40 ss.

«Ser» es un *verbo* y, como todo verbo, puede ser empleado como simple verbo, en infinitivo, y como sustantivo: decimos «ir» y «el ir», «levantar» y «el levantar», e igualmente podemos decir «ser» y «el ser» –a diferencia de los sustantivos nominales[169], tales como «pan», «casa», «edificio»... Es evidente también que en la relación de la forma infinitiva del verbo con el sustantivo verbal, el sustantivo es el que remite al verbo, por ejemplo «el ir» a «ir», y también del mismo modo «el ser» remite a «ser», si se acepta que en las lenguas clásicas la forma sustantiva depende de la forma infinitiva –dejando de lado la cuestión (por otra parte ¡ociosa!) de saber si en la formación del lenguaje humano el sustantivo ha sido anterior al infinitivo, puesto que es necesario suponer resuelta la otra cuestión del origen primero del lenguaje[170].

Esta investigación en el plano de la gramática y de la etimología parece tanto más urgente cuanto, en el desarrollo del pensamiento occidental, la función del término «ser» ha adquirido una primacía semántica irrefutable. En efecto, todo verbo se reduce a una modificación del verbo ser, y todo sustantivo real expresa una forma particular de ser: «caminar» es «ser caminante» y «casa» es «ser casa». Estamos de acuerdo en admitir que las formas principales del discurso son el *sustantivo* y el *verbo*, y el discurso está constituido por las modificaciones que ellos asumen. Las modificaciones del sustantivo son los «casos» de las declinaciones; las del verbo –las cuales son las más complejas– son los modos, los tiempos y las personas. Indudablemente, el sustantivo y el verbo siguen siendo los líderes de las dos clases principales de palabras, divididas en términos nominales y en términos verbales. El «nombre» en general es, según Platón, la manifestación, por la palabra, de lo que concierne al ser de las cosas, que en la doctrina platónica es el ser de la Idea misma; y sólo hay un problema, el de la relación entre las Ideas y con las Ideas. Pero en la esfera del ser se distingue □□□□□□□ y □□□□□□□. El primer término designa las cosas que podemos hacer; el segundo es la acción y el actuar en sentido amplio, que incluye también la □□□□□□□□. Sin embargo, el nombre, según Platón, tiene un doble género: o hace conocer las cosas y se llama «nombre» (□□□□□□□) simplemente; o expresa la acción y se llama «verbo» (□□□□□□). En cuanto a los sujetos que realizan esas acciones, agrega Platón, también son designados por

---

[169] E igualmente, según los lingüistas modernos como Bopp, el infinitivo del verbo ya no es considerado como una forma verbal, sino como una forma que representa un caso de un abstracto verbal, es decir, como un *nomen actionis* (Cf. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, 2ª ed., t. I, Bâle, 1950, p. 258).

[170] Con respecto a ello, Heidegger exalta la lengua griega, que sería la más eficaz y la más espiritual (¡frente a la alemana!) para expresar los problemas del pensamiento (cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 43).

un nombre[171]. El nombre solo (caballo, ciervo, hombre...) y el verbo solo (aprende, duerme, corre...) no forman jamás un discurso; éste se esboza por la unión de un sustantivo y un verbo, por ejemplo: «el hombre aprende». La significación fluye, según Platón, por el hecho de que, desde ese momento, el sujeto que habla o el que escucha disponen de algunas indicaciones relativas a las cosas que están presentes, o que se están produciendo, o que se han producido en el pasado, o que se producirán en el futuro. Ya no se limita a denominar las cosas, sino que se obtiene un cierto resultado del hecho de que se entrelazan los nombres con los verbos: así nace el discurso y, entonces, se puede ver si se adecua o no a las cosas[172].

Pero solamente con Aristóteles aparece una clara distinción entre las cosas en sí y el concepto instrumental o la idea. Hay, pues, una doble función semántica según que el lenguaje quiera expresar el ser de las cosas en sí o su ser intramental[173]. El ser real de las cosas es llevado al espíritu por los conceptos correspondientes, y es significado por simples sustantivos. Es evidente que, si bien los conceptos son iguales para todos los hombres, los términos del lenguaje que los expresan en el discurso varían según la diversidad de las lenguas de cada pueblo. Ello es así porque la relación semántica entre los conceptos y las cosas es natural, a diferencia del lenguaje que se establece en los distintos grupos humanos por convención. El simple nombre o verbo se corresponden así con la «simple aprehensión» de lo que una cosa es, y se relaciona con el concepto sin pronunciarse sobre lo verdadero ni sobre lo falso[174]. La verdad y la falsedad implican la construcción intencional del sustantivo y del verbo, es decir, la «proposición» que afirma o niega una cosa de otra. La síntesis misma de dos conceptos en uno, el «hipogrifo»[175] por ejemplo[176], significa simplemente, y a su manera, una unidad que, en sí, no es aún verdadera ni falsa, mientras

---

171 *Soph.*, 261 c – 262 a.

172 *Soph.*, 262 d.

173 Cf. *Periherm.*, 2 (□□□□□□□: 16 a 19 ss.); 3 (□□□□□□: 16 b ss.). Un breve análisis de ello es dado por F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Paderborn, 1937, pp. 141 ss. –Para el estudio crítico del comentario tomista sobre el *Perihermeneias*, véase el ensayo magistral de J. Isaac, *Le Perihermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*, Paris, 1953, espec. pp. 131 ss.

174 *Periherm.*, 1, 16 a 9: □□□.

175 N. del T.: Ser fantástico, mitad caballo y mitad grifo. Éste último es un animal fabuloso con cabeza, alas y patas delanteras de águila, y cuerpo de león.

176 Aristóteles, *loc. cit.*, 16 a 16 dice: □□□□□□□□□□□, cabrón-ciervo (lat. *hircocervus*).

no se le añada el ser o el no-ser, o mientras no se afirme su existencia o no-existencia por medio de un juicio explícito[177]. Parecería evidente que, para Aristóteles, la esencia corresponde al concepto y el ser al juicio o proposición, pero es necesario proceder con más circunspección, puesto que la semántica del ser comienza precisamente a plantearse en este punto, es decir, cuando se afirma explícitamente la disyunción entre el ser en la realidad y el ser en la conciencia, el ser como □□□□□□□ y el ser como □□□□□□, y, por consiguiente, la distinción entre la gramática (doctrina de los signos del lenguaje), la lógica (doctrina de los conceptos del espíritu) y la ontología (doctrina del ser de las cosas).

Heidegger ha retenido la primacía que Aristóteles atribuye a la verdad lógica sobre la verdad ontológica, cuando el Filósofo afirma que la verdad sólo está en el juicio. En realidad, la afirmación de Aristóteles quiere indicar que el juicio es el asiento y el sujeto propio de la «verdad formal», la cual, a su vez, se funda en la verdad ontológica y debe ser correspondiente a ella. Existe, sin embargo, para Aristóteles, un puro «desocultamiento» del ser –una verdad de aparición que precede a la verdad lógica de conformidad, reconocida y afirmada–, y que se puede significar en la simple aprehensión de las «esencias», o en los puros conceptos expresados por los nombres y por los verbos aislados; pero aquí estamos más acá del ser y, por consiguiente, en el umbral de la verdad. Para Heidegger, al contrario, los tres momentos de Aristóteles (simple aprehensión, verdad ontológica y verdad lógica) forman *un todo* en el complejo del aparecer, e igualmente el aparecer es uno con el ser. Heidegger admite que Aristóteles ha dado la interpretación metafísica más clara del □□□□□□ en el sentido de principio declarativo, en cuanto para el Filósofo el nombre y el verbo son las unidades semánticas elementales; la diferencia está en que el nombre es significativo intemporalmente (hombre, caballo...)[178], mientras que el verbo es significativo del tiempo (corría, corre, corrió...).

---

[177] Estas observaciones son válidas mientras se permanezca en el dominio de las lenguas indo-europeas, y, en particular, en el latín y el griego, por el hecho de que en esas últimas el contenido lógico dispone de una forma lingüística siempre más apropiada. Un buen ejemplo de ello es la importancia adquirida en esas lenguas por la «cópula». Según los lingüistas es cierto que, al contrario, en una primera fase del indo-europeo común, la cópula no existía, y en latín puede ser omitida en los proverbios: por ejemplo, «Omnia praeclara rara» (Cf. A. Pagliaro, *Logica e Grammatica*, en «Ricerche linguistiche», Roma, 1950, I, p. 24).

[178] *Comm. in Periherm.*, lib. I, lect. 4; Parm., XVIII, 8 a; Leon., I, n. 7, p. 20 a. –El verbo no es, pues, indispensable para significar la acción y la pasión: "Die sog. *Nomina agentis*, wie Greifer, Ständer, Denker, bedeuten dasselbe wie aktive Parizipien; die *Nomina acti*, wie □□□□□□ (*rhema*) Rede, □□□□□□□ (*mathema*) das Lernbare, lassen sich in ihren Sinn durch passive Partizipien wiedergeben; die *Nomina actionis* sind gleichbedeutend mit aktiven Infinitiven:

La diferencia entre los nombres y los verbos, aquí señalada, afecta directamente a la semántica del ser que estamos investigando. Esta diferencia entre los nombres y los verbos está puesta en el «tiempo», en cuanto el nombre hace abstracción del tiempo[179], mientras que el verbo manifiesta su función expresando el ser según el tiempo. Evidentemente se trata del tiempo como función semántica y gramatical, y, en consecuencia, el verbo sólo tiene un sentido indicando el tiempo, y eso constituye la □□□□□□□□□□ del verbo, su *declinación* (según a los gramáticos griegos y latinos). En consecuencia, la expresión «el verbo significa el tiempo» es tomada en sentido fuerte, en cuanto el verbo es «significativo del tiempo» o, como observa Santo Tomás, es «con el tiempo», es decir, expresa la situación temporal. En efecto, hablando en términos absolutos, incluso los simples nombres pueden significar el tiempo como cualquier otra cosa (siglo, año, día, hora...), y simples adverbios pueden indicar relaciones de tiempo (ayer, hoy, mañana...)[180]. Sin embargo, parece que el verbo tuviera la función esencial de expresar el ser en acto (a diferencia del nombre). Aristóteles da precisiones importantes para la semántica del nombre: el nombre indeterminado o indefinido (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□) no significa nada, como por ejemplo «no-hombre» (□□□□□□□□□□□□□□□□), porque se lo puede decir tanto del ser como del no-ser (el no-hombre es tanto el caballo como la quimera). La segunda observación completa la precedente afirmando que la forma propia del nombre es el «nominativo». El genitivo, el dativo, etc... (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□) no son realmente nombres sino sólo «casos» del nombre (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□[181]). En efecto, sólo el nombre en nominativo puede asociarse al verbo y, por consiguiente, expresar el ser y el no-ser, la verdad y la falsedad.

No sé por qué Heidegger suspendió el análisis gramatical del sustantivo y del verbo para pasar inmediatamente a la consideración del ser significado por

---

□□□□□□□ (*praxis*) Handlung, □□□□□□□□□□ (*sophrosyne*) Besonnenheit usw." (B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3ª ed., Hamburgo, 1955, p. 307).

[179] Pero, puesto que el tiempo puede, a su vez, ser expresado por los nombres y los adverbios de tiempo, es evidente que la función del verbo no es indispensable para el discurso. Gracias al desarrollo de la lógica, el verbo ha ocupado un lugar en el discurso.

[180] *Comm. in Periherm.*, lib. I, lect. 4; Parm., XVIII, 8 a; Leon., I, n. 7, p. 20 b.

[181] *Periherm*. 2, 16 b 1. –Santo Tomás observa: "Huiusmodi autem obliqui vocantur casus nominis, quia cadunt per quamdam declinationis originem a nominativo, qui dicitur rectus eo quod non cadit. Stoici autem dixerunt etiam nominativos dici casus: quos grammatici sequuntur, eo quod cadunt, id est procedunt ab interiori conceptione mentis. Et dicitur rectus eo quod nihil prohibet aliquid cadens sic cadere ut rectum stet, sicut stilus quod cadens ligno infigitur" (*loc. cit.*; Parm., XVIII, 9 b; Leon., I, n. 14, p. 22 b). En los dos Comentarios de Boecio está ausente esta alusión a los Estoicos.

ellos, casi sin decir una palabra de las características del verbo como tal. Aristóteles indica tres[182]: a) "agrega a su propia significación la del tiempo" –es la nota que lo distingue del simple sustantivo–; b) "ninguna de sus partes significa nada tomada en forma aislada" –lo que distingue el verbo de la proposición, de la cual, sin embargo, tal como lo observa Santo Tomás, es la parte formal–; c) "e indica siempre algo afirmado de otra cosa" –es decir que se mantiene del lado del predicado; lo que no conviene propiamente al participio ni aun al infinitivo, los cuales pueden, bajo la forma de sustantivo, cumplir incluso la función de sujeto. A nadie se le escapa cuán importantes son las dos formas verbales ambivalentes, el infinitivo y el participio, para la determinación del concepto de *ens-esse*, del cual dependen la posibilidad y el desarrollo mismo de la metafísica. De hecho, Aristóteles niega el carácter de verbo a las formas (infinitivas) negativas como «no corre», «no talla»... y asigna al verbo como función principal la atribución de la acción y de la pasión a un sujeto. Ello sólo se verifica estrictamente en el «tiempo indicativo presente», y sólo se lo puede decir del pasado y del futuro por referencia al presente: el pasado y el futuro son los «casos» del verbo. El verbo en infinitivo («correr») pierde también esta atribución[183].

Aristóteles insiste nuevamente en el hecho de que los verbos pueden ser tomados también como sustantivos para significar la acción y la pasión en forma abstracta o fuera de tiempo. Tanto los sustantivos como los verbos indicativos «significan» y tranquilizan el intelecto de quien aprehende su sentido, que anteriormente permanecía desconocido. Pero, aisladamente, no significan todavía la verdad porque aún no es hecha la síntesis, mediante de la cual se expresa la pertenencia o no-pertenencia y, por consiguiente, la conveniencia o la no-conveniencia, en lo cual consiste la verdad. Para probar su afirmación, Aristóteles aporta un argumento decisivo, cuyo sentido debemos captar exactamente: para demostrar que ningún verbo tomado separadamente expresa aún la verdad o la falsedad, afirma que incluso las formas verbales sustantivadas de ser y no-ser no significan por sí mismas la verdad ni la falsedad; y los otros verbos podrían hacerlo aun menos[184]. En consecuencia, tanto los nombres como los verbos, tomados aisladamente, dejan el intelecto en suspenso, como lo comenta excelentemente bien Santo Tomás: "Si enim dicam, *homo*, suspensus est ani-

---

[182] *Periherm*., 3, 16 b 6 ss. –Seguimos la traducción de J. Tricot, *Organon I. Catégories, II. De l'interprétation*, Paris, 1936.

[183] Cf. A. Pagliaro, *art. cit.*, p. 21. –El infinitivo designa la noción de la acción, liberada en la mayor medida posible de las condiciones que la encuadran en la proposición como forma verbal (persona, nombre).

[184] *Periherm.*, 3, 16 b 22.

mus audientis, quid de eo dicere velim; si autem dico *currit*, suspensus est eius animus, *de quo* dicam"[185].

Nuestra tarea, evidentemente, no es exponer la lógica aristotélica, ni tampoco indicar su naturaleza. Y, si fuese correcto, por ejemplo, oponerla como una «lógica de los términos» –en su caso, en efecto, la calidad de las proposiciones se deriva de los términos– a la lógica estoica, que es una «lógica de las proposiciones» –puesto que la proposición es tomada en ella como función semántica fundamental–, en ambas quedaría abierto el problema de la pertenencia de los términos entre sí en su síntesis respectiva[186]. Esta pertenencia es expresada en la lógica estoica por el «modo» propio de la proposición. En la lógica aristotélica, al contrario, la pertenencia es una función de la relación de inclusión de los términos: inclusión, en la proposición, del predicado en el sujeto; inclusión, en el silogismo, de la premisa menor en la premisa mayor. Para expresar esa relación de inclusión (o exclusión), Aristóteles necesita recurrir a la función semántica intermediaria del ser como «cópula»[187], que es el vínculo de pertenencia del predicado al sujeto. El fundamento de la pertenencia o de la inclusión del predicado en el sujeto se encuentra en el modo de ser del sujeto, de manera que a un sujeto real sólo puede corresponderle un predicado real; a un sujeto lógico, un predicado lógico; a un sujeto necesario, un predicado necesario; y a un sujeto contingente, un predicado contingente. La pertenencia del predicado al sujeto revela, pues, como un flujo intencional entre ambos términos, y el ser de la cópula es el signo de la existencia de ese flujo. Es, pues, absurdo, en el aristotelismo, concebir el ser como realidad, perfección, actualidad..., puesto que la realidad, la perfección, la actualidad son propias de los sujetos que se llaman «seres» reales, perfectos... según su acto propio. La realidad es el ser en acto de este caballo, es la perfección de esta obra épica, por ejemplo la Ilíada. El ser, despegado de los términos de la proposición, se disuelve en el vacío, ya no significa nada, no sólo –subrayémoslo bien– porque su sentido es precisamente unir el predicado y el sujeto, sino porque esta conexión se desprende de la relación que tienen los términos entre sí, la cual no es más que la expresión lógico-gramatical del ser de la cópula.

---

[185] En *Periherm.*, I, 1. 5; Parm., XVIII, 12 a; Leon., I, n. 17, p. 26 b.

[186] Sobre la oposición entre las dos lógicas, sacada a la luz por Lukasiewicz, cf. A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistemologie des Stoïciens. Leur rapport avec la logique d'Aristotes, la logistique et la pensée contemporaine*, Chambéry, s. d., pp. 172 ss.

[187] Abelardo parece haber sido el primero que usó el término *cópula* para significar el ser en su función sintáctica; cf. J. Wackernagel, *Vorles. über Syntax*, 1950, I, p. 23.

La definición del verbo presentada, en su tercer inciso, como "signo de que cualquier cosa es afirmada de cualquier otra"[188], vale ante todo y sobre todo para el *esse*. El *esse* es el «signo de los signos», porque es la cópula universal. En efecto, el *esse* no es sólo el signo de la relación entre los nombres que se relacionan entre sí como sujeto y predicado, sino que en el *esse* se resuelve todo otro verbo mediante su forma de participio: «caminar» es «ser caminante», «hablar» es «ser hablante», y así sucesivamente. La conclusión natural parece, pues, ser la siguiente: del mismo modo que toda atribución, tanto nominal como verbal, se expresa por medio del *esse*, a su vez el *esse* (al mismo tiempo que expresa) se expresa también en esta atribución. Un predominio propio del *esse*, como acto y positividad que vale por sí, es inconcebible para el aristotelismo. Evidentemente no queremos decir con ello que el *esse* se resuelve en la atribución como tal; porque no sólo sería hacer de Aristóteles un precursor de Kant, sino que sería incluso olvidar el principio fundamental de la lógica aristotélica, la cual, acabamos de recordarlo, es una lógica de términos antes que de proposiciones, y funda éstas en aquéllos. Por ello, el *esse* de la proposición, la «cópula», no es primero sino segundo, puesto que supone los términos y se funda en ellos. Se ha visto que para Aristóteles el *esse* intencional (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□[189]) se funda en el *ens* real de las categorías cuyo «sentido principal» es la «sustancia» (□□□□□□□[190]). Toda la metafísica aristotélica se presenta y se articula como una problemática de la sustancia; ello explica, por consiguiente, que Aristóteles en su madurez haya atribuido a la metafísica, y que haya sido el primero en hacerlo, el □□□□□□□□□□□□□ como objeto propio, dando al □□□□ las cuatro divisiones ya mencionadas. Esas divisiones expresan, en efecto, como hemos visto, otros tantos modos de ser y otras tantas formas correspondientes de predicación; ellas subtienden[191] la delicada red de relaciones, tanto en el orden lógico como en el orden real, y más aún entre ambos órdenes, en la cual se expresa la naturaleza propia del realismo aristotélico, tanto con respecto a Parménides y Platón –quienes los hacen coincidir– como con respecto a los estoicos –quienes los separan. Así pues, podemos admitir que la concepción aristotélica del ser –y, por consiguiente, el establecimiento de su teoría del □□□□– haya permanecido intrínsecamente «ambigua», es decir, polivalente, porque carece de esa «decisión radical» sobre la

---

[188] *Periherm.*, 3, 16 b 7.

[189] *Metaph.*, IX, 10, 1051 b 1 ss.

[190] *Ibid.*, 1, 1045 b 28.

[191] N. T.: Subtender es un término propio de la geometría que indica la acción por la cual una línea recta une los extremos de un arco de curva o de una línea quebrada.

verdad del ser tal como se la encuentra por ejemplo en los filósofos arriba mencionados.

Por ello, parece que en el aristotelismo el nombre tiene prioridad real sobre el verbo, porque éste expresa la acción y la pasión de la sustancia. El verbo, en efecto, expresa siempre el ser de la sustancia según el «sentido» de las categorías[192], y éste, a su vez, debe ser expresado según el acto y la potencia. De esta manera el *esse* consolida su propia universalidad semántica, porque puede extenderse a todo el ámbito del *devenir* y de lo múltiple, que había sido sustraído por Parménides y por Platón a la verdad del ser. En consecuencia, considerado en su consistencia real, el infinitivo □□□□□□□, solo, no significa nada, y esto es así por dos razones: primero, porque, como todo término infinitivo, el *esse* no dice nada de manera determinada, y, además, porque el *esse* es el infinitivo en el que se resuelve la función semántica de los otros infinitivos. Ahora bien, esta polivalencia y esta radicalidad o acabamiento semántico del *esse*, decididamente orientado hacia la sustancia, impide que el □□□□ sea absorbido en la esfera lógica y que sea tratado como categoría. El ente no puede, pues, ser un «género»[193], sino que domina sobre todas las determinaciones, y ésa es la razón por la cual Aristóteles le dedica la más alta investigación de la verdad que el hombre pueda hacer. Allí está ciertamente también la abertura que encuentra Santo Tomás en la Metafísica de Aristóteles para insertar el concepto bíblico de *esse* como acto supremo, que restituirá plenamente la metafísica de la participación.

Un indicio de la nueva perspectiva de la metafísica tomista es la interpretación original que Santo Tomás propone de la significación del verbo *es*, afirmada por Aristóteles en el *Perihermeneias*. Santo Tomás encuentra insuficientes todas las interpretaciones de los grandes Maestros del aristotelismo[194].

Según Alejandro, el *ens* considerado separadamente no significa nada, porque el *ens* es un nombre «equívoco», por consiguiente, si no es precisado por una asociación que lo determine, no significa nada. Explicación insatisfactoria, responde Santo Tomás, porque el ente no es equívoco sino análogo, y compor-

---

[192] Cf. *Metaph.*, IX, 10, 1051 a 34 s.

[193] *Metaph.*, III, 3, 998 b 22.

[194] La exposición que hace Santo Tomás de las interpretaciones de Alejandro y de Porfirio es tomada de Boecio (cf. *De Interpretatione*, Expositio secunda, lib. 1, *PL* LXIV, 432 s. –Boecio introduce la discusión con la opinión de Aspasius, *loc. cit.*, 431 C, quien no es recordado en el comentario tomista). Desde el año 1268 Santo Tomás pudo leer directamente la opinión de Ammonio en la versión hecha por Moerbeke (cf. M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke, il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, 1946, p. 127), y no es necesario suponer un recurso al texto griego como lo piensa Zigliara (ed. Leon., I, p. 24 a, n. □).

ta, pues, un orden de «prioridad» o de «posterioridad» en sus diversos significados, el significado absoluto representa lo primero en este orden: "...Ens non dicitur proprie aequivoce, sed secundum prius et posterius; unde simpliciter dictum intelligitur de eo, quod per prius dicitur"[195]. Por otra parte, no es cierto que los términos equívocos no signifiquen nada, se reducen a tantos significados cuantos objetos diversos hay, a los cuales se aplican, y es necesario ver cada vez cuál significación propia hay que aplicar: "...Dictio aequivoce non nihil significat, sed multa significat; et quandoque hoc et quandoque illud per ipsam accipitur"[196].

Parece mejor la explicación de Porfirio, para quien el término *ens* no significa la naturaleza de ninguna realidad, por ejemplo («hombre» o «sabio»), sino que designa sólo una cierta «composición», que sólo se puede comprender en relación con sus términos extremos, sujeto y predicado. "...*Consignificat quandam compositionem, quam sine compositis non est intelligere*". El *esse* se agota en la función de cópula. Pero esta interpretación es en sí misma insuficiente, puesto que si el *ens* como tal no significara nada, sino que cumpliera sólo la función de simple conjunción [de sujeto y predicado], no sería sustantivo ni verbo, como las conjunciones y las preposiciones. "...Quia si [ens] non significaret aliquam rem, sed solum coniunctionem, non esset neque *nomen*, neque *verbum*, sicut nec praepositiones aut coniunctiones"[197].

La más aproximada de todas es la interpretación de Ammonio (como la de Boecio) para quien el *ens*, en sí mismo, no es nada, es decir, no significa lo verdadero ni lo falso, porque sólo hay enunciación en la conjunción que obra entre los dos extremos de la proposición. Pero como esta situación de no-significación de la verdad es común a todos los sustantivos y a todos los verbos tomados aisladamente, no puede valer para el *ens* que Aristóteles quiere destacar como algo especial (*quasi quoddam speciale*)[198].

La interpretación de Santo Tomás quiere seguir con absoluta fidelidad el texto de Aristóteles (*ut magis sequamur verba Aristotelis*) y se despliega en tres

---

[195] *Periherm.*, I, 3; Leon., I, p. 27 b.

[196] *Ibidem.*

[197] *Ibidem.* –En consecuencia, podemos decir que la verdad y la realidad del *esse* en Aristóteles es estrictamente de naturaleza funcional, es decir, es el «resultado» de la relación de los términos, tanto en el orden real (*esse* real) como en el orden lógico (*esse* lógico). También, si gramaticalmente el *esse* está implicado en todo verbo, y, entonces, puede ser llamado su fundamento, en el plano de la semántica el *esse* es el verbo más superfluo, y puede ser reemplazado no sólo por los sustantivos y los adverbios, sino también por todos los otros verbos: Pedro es sabio = Pedro tiene la sabiduría, Pedro es = Pedro tiene la existencia.

[198] Cf. *ibid.*, pp. 27 b - 28 a.

etapas: –a) la primera parece provocado por una variante de traducción de *ens* y *esse*: el texto «*nec ipsum ens*» no significa que una cosa es o no es. Pero la singularidad del *ens* es salvaguardada, y Santo Tomás explica: por el término «*ens*» se significa directamente «*la cosa que es*» (hombre, caballo), pero al mismo tiempo se co-significa la composición, en cuanto el *ens* designa una realidad que tiene el *esse*, es decir, en cuanto ella tiene el *esse*. Pero esta «*consignificatio*» no es en sí suficiente para juzgar la verdad o la falsedad, que sólo se comprende según la composición que une los términos entre sí[199]. –b) El sentido es más claro con la versión «*nec ipsum esse*» que Santo Tomás encuentra en los textos de que dispone (*ut libri nostri habent*). En efecto, el «*es*» de la proposición, considerado aisladamente, sólo significa el ser cópula y no que «*algo* es», y, por consiguiente, la composición significada por «*est*» no puede ser comprendida sin los componentes: su composición depende de los extremos [sujeto y predicado]; cuando están ausentes no hay perfecta comprensión de la composición; así, no se sabe si se afirma en ella lo verdadero o lo falso[200]. –c) He aquí que Santo Tomás, dejando atrás el sentido literal del texto aristotélico, concluye de una manera inesperada haciendo pasar al primer plano el *esse* como acto de la realidad, transformando, por consiguiente, una cuestión de lógica del término *ens-esse* en un prólogo a la metafísica: "Ideo autem dicit quod hoc verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu*

---

[199] *Periherm.*, I, 3, lect. 5; Parm., XVII, 12 b; Leon., I, V, n. 20, p. 28 a: "…Considerandum est quod ipse dixerat quod verbum non significat rem *esse* vel non *esse*, sed nec ipsum *ens* [1ª versión] significat rem esse vel non esse. Et hoc est quod dicit, *nihil* est, idest non significat aliquid esse. Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico *ens*: quia *ens* nihil est aliud quam *quod est*. Et sic videtur et *rem* significare, per hoc quod dico QUOD, et *esse*, per hoc quod dico EST. Et si quidem haec dictio *ens* significaret *esse* principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico EST, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse. Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem: quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod connectit extrema propositionis".

[200] *Ibid.*, p. 28 a b: "Si vero dicatur, *nec ipsum esse*... [la segunda versión que corresponde al texto latino], planior est sensus. Quod enim nullum verbum significat rem *esse* vel *non esse*, probat per hoc verbum EST, quod secundum se dictum, non significat *aliquid* esse, licet significet *esse*. Et quia hoc ipsum *esse* videtur compositio quaedam, et ita hoc verbum EST, quod significat *esse*, potest videri significare compositionem, in qua sit verum vel falsum; ad hoc excludendum subdit quod illa compositio, quam significat hoc verbum EST, non potest intelligi sine componentibus: quia dependet eius intellectus ab extremis, quae si non apponantur, non est perfectus intellectus compositionis, ut possit in ea esse verum, vel falsum".

esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum EST, vel *simpliciter* vel *secundum quid*: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum EST significat compositionem"[201].

El *esse* como «*actualitas absoluta*» es la novedad de la revelación del *Éxodo* (3, 14), ignorada por el pensamiento clásico, y supone para ello, la creación. El *esse* como positividad absoluta y acto de toda forma, es la novedad de la metafísica de Santo Tomás, ignorada por Aristóteles y obliterada o rechazada después por la orientación formalista de la Escolástica. Aristóteles, en efecto, remite la verdad del □□□□ (*ens*) no al *esse* como acto de todo acto, sino a la □□□□□□□□[202]. En sentido etimológico, □□□□□□□□ es un sustantivo derivado del principio femenino de □□□□□□□□ (□□□□□□□ = □□□□□□□□) que en sí significa *entitas*[203]. *Entitas* es toda naturaleza y esencia considerada en su universalidad y formalidad. Entonces, el *esse* que está implicado o co-significado en el *ens*, designa la realidad de la esencia, es la emergencia de la *entitas* como tal, es la esencia en la determinación del contenido mismo según el cual es en la realidad. Por ello, la metafísica que trata del *ens in quantum ens* tiene como objeto la entidad, es decir, la estructura y los modos de la □□□□□□□. Y puesto que, según la doctrina del acto y la potencia, la primacía pertenece al acto, en la estructura misma de la *entitas*, el principio determinante y constitutivo del *esse* es la actualidad de la forma. Ello es evidente en sí para las formas puras de la esfera inteligible; pero, puesto que la materia es potencia pura, también en las sustancias corpóreas toda determinación de la realidad de la □□□□□□□-*entitas* viene de la forma[204]. Forma y acto, forma y perfección se corresponden y coin-

---

[201] *Ibid*., p. 28 b.

[202] W. Marx, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, The Hague, 1954, p. 29: "He [Aristotle] expressly stated that he wanted to treat the question *what is being?* as if it were the same as the question, *what is substance?*" –Cf. *Metaph.*, VII, 1, 1028 b 3.

[203] Cf. la demostración de J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951 (pp. 65 ss. = etimología; p. 147, espec. n. 30, disp. 375 sobre la identidad de *ens in quantum ens* y □□□□□□□ o *entitas*). Toda la metafísica de Aristóteles que, sobre ese punto, no se aparta de Platón, pero que ha profundizado su instancia principal, se apoya en la «forma» que es acto. El progreso está precisamente en la determinación de la «forma» como acto (como forma pura o como acto de una materia), y de la substancia como entidad; ése es el tema central del tratado de la substancia (espec. *Metaph.*, VII-VIII; cf. *op. cit.*, pp. 189 ss.).

[204] *Metaph.*, IX, 8, 1050 b 34 – 1051 a 2. –Y antes, VII, 10, 1035 b 34: □□□□□□□ □□□ □□□□□ □□□ □□□ □□□□ □□□□□□□.

ciden en Aristóteles completamente. Por ello, el *esse* no podía tener en Aristóteles un predominio particular, «declina» en la esencia[205], es transferido a la entidad de los seres reales. En consecuencia, no tiene sentido en la metafísica de Aristóteles estudiar el *esse* separadamente, porque ignora el sentido contingentista de *existentia* del avicenismo latino, y el sentido de acto primero y originario de Santo Tomás.

Si ya es bastante difícil determinar con precisión las relaciones entre la filosofía y el lenguaje en general, se hace todavía más difícil tratar esas relaciones en el caso particular del *esse*, en comparación con otros verbos. Y es allí donde se sitúa el punto neurálgico de la interpretación de lo real en la filosofía occidental. Heidegger ha imputado al *esse* de Aristóteles y de «toda» la metafísica occidental –a) haber reducido el *esse* a la «entidad del ser», es decir, a la *essentia* o *substantia*, y –b) haber confinado el papel de esta «*essentia*» a ser un *tertium quid* subjetivo entre las representaciones, lo que sanciona definitivamente la imposibilidad de alcanzar el ser. Según Heidegger, también debe ser buscado el origen de esta aberración en el desprecio de la esencia misma de la verdad. El sentido originario de «des-cubrimiento» (□□□□□□□□□□□), es decir, de manifestación, presencia del presente... de lo real, ha sido deformado en el de exactitud, conformidad (*adaequatio intellectus cum re*)[206]. Entonces, se llegó a fijar el lugar propio de la verdad en el acto del «juicio»[207], y la filosofía llegó finalmente al «olvido del ser».

---

205 *Metaph.*, VII, 3, 1029 a 5: □□□. –W. Marx, *op. cit.*, p. 62: "The meaning of Aristotle's ontology is therefore an 'ousiology' and this ousiology is the *noesis* that sees final causes which, themselves unmoved, move the universe of nature and techne".

206 "Die 'Erlebnisse' der Seele, die □□□□□□□□ («*Vorstellungen*»), sind Angleichungen an die Dinge" (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, pp. 43 ss., y antes en *Sein und Zeit*, § 44, Halle a. S., 1941, pp. 214 ss.).

207 El joven Heidegger había aceptado plenamente esta noción del *esse*-cópula, en cuanto significación principal, que atribuye equivocadamente a Aristóteles, quien, como hemos visto, funda la cópula en la realidad de los términos. Ahora bien, en un segundo periodo, Heidegger elimina definitivamente el ser como contenido metafísico originario, reemplazándolo por la aparición pura de la «presencia del presente».

Heidegger defendía anteriormente, a su modo, la posición que condenaría más tarde: "Die Geltungsbeziehung der Kopula, das «esse» als Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, ergibt sich als der eigentliche Träger der Wahrheit" (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig, 1914, p. 66). En términos más decisivos aún: "Zugleich ist damit die Frage nach dem «Sinn des Seins» im Urteil erledigt. Dieses bedeutet nicht reales Existieren oder sonst welche Relation, sondern das Gelten" (p. 101).

Pero el malentendido parece ciertamente estar del lado de Heidegger, puesto que también él se compromete finalmente en este callejón sin salida del «olvido del *ser*» del pensamiento moderno. Para explicar la esencia de la verdad según la metafísica clásica, parte del texto aristotélico ...□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□[208], y traduce: “Las experiencias del alma, las □□□□□□□□, («representaciones») son asimilaciones a las cosas”[209]. No discutimos la traducción, pero la idea de Aristóteles es clara en ese texto (como en otras partes): la presencia intencional, el ser lógico de las cosas, depende del ser real; así, el ser real es el principal, el fundamento[210]. El ser en acto pertenece, pues, primero a las cosas, y de ello depende, en todas sus expresiones, la verdad de las operaciones mentales. La verdad en sentido formal, tal como está en el espíritu, es, sin duda, síntesis (de conformidad), puesto que es atribución (afirmación o negación de ser), pero es una síntesis de conformidad con las cosas, porque es una afirmación de la correspondencia de dos ámbitos, y, pues, en el fondo, un «testimonio de presencia» del ser del objeto en el sujeto. En el realismo clásico, igual que en el platonismo, como hemos podido ver, lo real es lo que domina el dominio intencional. El ser-en-cuanto-ser de Aristóteles, objeto de la filosofía primera, es el ser de las categorías considerado en su realidad efectiva, hacia el cual se dirige el conocer, pero que trasciende el conocer. El ser como tal de Aristóteles, que es la □□□□□□□, y es llamado a veces □□□□□□□□□□□□□, no es ciertamente el «substrato» en el sentido moderno que Heidegger le quiere dar. El término tiene sobre todo un valor semántico para indicar el aspecto de atribución (lógica) que, a su vez, está fundado en la realidad como pertenencia real de los accidentes a la sustancia[211], independientemente de lo que diga Heidegger. Su método de interpretación –que pone bajo un denominador común la filosofía griega, medieval y moderna– sólo puede tener el único «pretexto» del formalismo o del predominio creciente de la

---

[208] *Periherm.*, 1, 16 a 6.

[209] *Sein und Zeit*, *1oc. cit*., p. 214. Heidegger abrevia hábilmente el texto griego más largo: □□ (*loc. cit.*, lin. 6-8). Pacius traduce, como es habitual, exactamente: “Sed passiones animi, quarum haec primum sunt signa, eaedem sunt apud omnes, eaedem sunt etiam res, quarum hae passiones sunt simulacra” (I. Pacius, *Aristotelis Organon*, Morgiis, 1584, p. 87).

[210] Véase en particular *Metaph.*, IX, 10, 1051 b 33: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□□ □□□.

[211] El sentido originario de □□□□□□□ parece ser el de «*possessio*». Cf. R. Hirzel, □□□□□□□□, «Philologus», LXXII (1913), pp. 42 ss.

«forma» sobre el acto de ser en al filosofía occidental, desde Platón hasta el Idealismo. Esta presentación le llegó a Heidegger, o le fue sugerida, probablemente por Duns Escoto, a quien estudió particularmente en su juventud[212], mientras que parece haber permanecido completamente ajeno a la metafísica tomista. No hay duda de que para Escoto, como para la mayor parte de la tradición occidental, la realidad no está representada por la «forma-en-acto». Aquí, como en Aristóteles, el *esse* tomado aisladamente no es y no significa nada, sólo tiene valor si es entendido como *de secundo* o *de tertio adiacente*. De esta manera se puede estar de acuerdo en que es imposible definir a Dios como *esse*, sería el vacío. Dios sólo puede ser definido como plenitud de perfección, totalidad de todas las perfecciones (en efecto, Escoto dice «infinito») llevadas al límite en el ámbito de la forma. Aristóteles ya lo había caracterizado como acto puro de pensamiento, es decir, la perfección suprema en su más alto grado. Santo Tomás, pronto lo explicaremos, revertirá completamente la situación, subordinando todas las perfecciones al *esse*, considerando el *esse* como la «cualidad» metafísica (el acto) absolutamente primera. Heidegger parece ignorar todo esto.

Incluso en la discusión sobre el sentido propio de □□□□□□□ en el mundo clásico, Heidegger no parece más afortunado. Da un valor decisivo para su filosofía a ese análisis lingüístico. Por consiguiente, no será inútil compararlo con la hermenéutica clásica. En el capítulo que trata del verbo, Aristóteles une, por una parte, la significación del verbo con el tiempo; por otra parte, remite el verbo a un sujeto o a lo que es dicho de algún sujeto. Así, los verbos son atraídos a la órbita del «sustantivo», tal como Aristóteles lo dice expresamente[213]. El Filósofo hace depender la gramática de la lógica, y hace depender la lógica de la realidad. Así parece por la conclusión un poco inesperada del capítulo: el verbo *expresa* el acto de lo real, es decir, la pertenencia del predicado al sujeto. Y Aristóteles continúa: esto es cierto hasta tal punto que el verbo ser (o no-ser) solo no atestigua ni siquiera la realidad de la cosa. Ella debe ser atestiguada por parte del sujeto y del predicado, es decir, mediante la verificación (por el sentido) o la demostración (por la razón). El *ens* puro (de modo infinito) no es nada y no significa nada[214]. Cabe destacar cómo Aristóteles considera

---

212 Cf. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des D. Scotus*, Tübingen, 1916, espec. pp. 80 ss. (Das Verum und die logische Wirklichkeit). En la página 101 se lee esta significativa afirmación de Siebeck: "Denn epochenmachend in der mittelalterlichen Philosophie ist nicht Thomas von Aquino, sondern Duns Scotus".

213 □□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□□□□ □□ (*Periherm.*, 3, 16 b 19).

214 □□□

□□□□□□□□□□□□ y □□□□□□□□ como sinónimos[215]. En este punto se comprende la revolución tomista llevada a cabo por la noción de participación. Resumiendo las distintas indicaciones aportadas, se puede decir:

-a) *Esse* (□□□□□□□□) puede ser empleado como *verbo* y como *sustantivo*. En cuanto «verbo», *esse* expresa el *modus infinitivus*, que es el modo de lo ilimitado. El infinitivo no es, hablando con rigor, un modo, sino, tal como los antiguos han visto con exactitud, la forma más general del verbo (□□□ □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□), es decir, la *idea verbal*. Con el fin de que la significación del verbo se haga actual, es necesario que el verbo pase a uno de esos modos, y el primer modo es el indicativo del tiempo presente. Por ello, Aristóteles ha negado al infinitivo (incluso al *esse*) una significación directa. El infinitivo aparece tardíamente en griego, y, en efecto, no posee flexión.

El □□□ *esse* (□□□□□□□□□□□□), en cuanto «sustantivado», es sustantivo verbal –donde el □□□ es primitivamente un demostrativo–, y significa el hecho de que «algo es». Por consiguiente, del mismo modo que en el caso anterior el *esse* (verbal) sólo tiene sentido en la flexión modal, aquí el *esse* (nominal) sólo tiene sentido como atributo y, en consecuencia, como todo nombre, está sujeto a la flexión de los casos, expresados por el artículo que lo precede (□□□, □□□□..., etc.).

-b) En cuanto verbo, *esse* tiene para Aristóteles como significación principal la afirmación en acto de algo. No tiene, pues, la propia consistencia real, tal como lo habíamos observado. Dicha afirmación puede remitirse tanto a la esfera lógica como a la esfera real en sus diversos modos ya indicados. En este sentido el □□□□□□□ aristotélico, y ya el platónico, ha perdido la fuerza y el carácter absoluto de realidad que poseía en la fórmula de Parménides.

Para Aristóteles, en contraste con Parménides, el verbo infinitivo (del mismo modo que □□□□□□□, □□□□□□□) significa que una cosa es o no es, sólo en cuanto reviste un tiempo (y modo). En efecto, el verbo es definido: □□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□[216]. Heidegger lleva esta concepción hasta el extremo, cuando afirma la «temporalidad» esencial del lenguaje, de manera que los tres tiempos fundamentales (pasado, presente, futuro) corresponden a los tres «éxtasis» del *Dasein*: al futuro corresponde el *Verstehen*, al pasado la *Be-*

□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ (*loc. cit.*, 16 b 21). El verbo, precisamente en cuanto expresa la acción, supone el sujeto y (eventualmente) el fin de la acción misma. En esa exposición, Aristóteles es guiado por el *esse*-cópula, y el verbo necesita la flexión (□□□□□□□□□□) temporal para significar.

[215] Cf. *Metaph.*, V, 11, 1019 a 4: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□…: VII, 1, 1028 a 10: □□□ □□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□.

[216] *Periherm.*, 3, 16 b 6.

findlichkeit, al presente el *Verfallen*[217]. Pero ¿cómo es posible que los tiempos (y los modos) «desarrollen» la acción del verbo, si esta acción no es ante todo expresada e indicada en su contenido puro, tal como es dado precisamente por el infinitivo? Heidegger, lejos de volver a Parménides, como pretende, vuelve al nominalismo de Protágoras. El *esse* (y el *non-esse*), como sustantivo, expresa la situación fundamental de lo real, que es la de la no-contradicción, punto de partida de Parménides. Es la interpretación de este *esse* sustantivo lo que decide sobre la naturaleza de la filosofía. Aristóteles lo ha desviado para expresar el acto puro autosuficiente. Heidegger lo comprende como un «puro presentarse», que ya no tiene, pues, relación con el acto de la esencia aristotélica, ni con el *esse* tomista.

Por consiguiente, cuando Heidegger afirma con una gran seguridad que sólo en su *Sein und Zeit* "el sentido del ser ha sido, por primera vez en la historia de la filosofía, planteado y desarrollado *como problema*, es decir, la posibilidad de esclarecer el ser, no sólo lo que es"[218], evidentemente exagera. La significación de □□□□□□□ que se encuentra en el punto de partida de la especulación occidental, y a la cual ha permanecido, en el fondo, siempre atada, es la de Parménides, es decir, la de *ser*, *ser consistente*, *ser necesariamente*, que se vincula con el fr. B 2 "Una [dirección afirma] que es y que no puede no ser"[219]. La □□□□□□□ platónica y aristotélica reafirma esta consistencia y «posesión» del ser y no muestra de ninguna forma ese proceso de involución en el □□□□□□□□□□□□□ que Heidegger pretende descubrir. El límite de esas concepciones debe buscarse en otra parte, tal como ya lo hemos indicado y precisaremos enseguida, y en todo caso no es el *Sein* = «apertura» (*Offenbarkeit*, *Offenheit*) de Heidegger lo que lo supera, puesto que elimina la originalidad semántica atribuida al □□□□□□□ desde Parménides, y, por consiguiente, su emergencia sobre la cópula[220]. Entonces, es necesario reconocer que la crítica hecha por Heidegger a la oposición tradicional de ser y no ser, de ser-devenir,

---

[217] *Sein und Zeit*, § 68, p. 349 s. Es seguido por H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Philos. Abhandl. VII, Frankfurt am Main, 1938, p. 119 s.

[218] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 64. Heidegger remite a *Sein und Zeit*, §§ 32, 44, 65. –Entonces, el *Cratilo* de Platón, el *Perihermeneias* de Aristóteles, los desarrollos de la lógica estoica y de las escuelas medievales ¿no cuentan para nada?

[219] *Diels*, I, 231, 8.

[220] El fragmento citado de Parménides: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, expresa claramente la emergencia semántica, y, por consiguiente, también ontológica, de □□□□□□□. Esto es atestiguado por el hecho de que □□□□□□□ es *paroxyton*. En Platón también el participio neutro □□□□ está etimológicamente unido a □□□□□□□□□□□; no a □□□□□□□□□□ (*Phaedr.*, 78 d), y lo mismo vale para □□□□□□□ (*loc. cit.*, 92 d).

que fue enseñada por Parménides, Platón y la tradición metafísica occidental, no tiene ningún fundamento sólido en el estudio de los textos[221].

En consecuencia, la metafísica clásica no tiene nada que temer a la crítica de Heidegger[222]. Sin embargo, ésta no ha sido completamente inútil, puesto que ha mostrado y denunciado la situación de malestar, en la cual la cultura occidental se ha encontrado debido al «principio de la conciencia» que ha conducido definitivamente al desgraciado «olvido del ser», en el cual Heidegger mismo ha caído. Heidegger ha hecho bien al reivindicar el carácter ontológico del lenguaje como «morada del ser» (*Haus des Seins*)[223] y como modo de ser del *Dasein* humano. Ése es el sentido en el que hay que estudiar cómo pertenece el ser al lenguaje. Una vez más es el análisis gramatical y etimológico, según la filología moderna, lo que nos muestra que la reivindicación de la originalidad del ser no puede venir de la inmersión del ser en el devenir y el tiempo, ni de la determinación del límite, sino solamente reconociendo la consistencia del acto que tiende hacia su infinitud[224].

---

[221] Un ejemplo evidente de la confusión entre las raíces *es* y *sthã*, se encuentra en la transición, afirmado por Heidegger, entre «estar de pie» [*être debout*] y «ser limitado» [*être limité*]. Vale la pena citarlo: "Zum Stand kommen heisst darnach: sich Grenzen erringen, er-grenzen. Deshalb ist ein Grundcharakter des Seienden □□□□□□□□□□, was nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende bedeutet. «Ende» ist hier keineswegs im verneinenden Sinne gemeint, als ob mit ihm etwas nicht mehr weiter gehe, versage und aufhöre. *Das Ende ist Endung im Sinne von Vollendung* [*sic*! – yo remarco]. Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu *sein* beginnt" (*Op. cit.*, p. 46).

[222] Lohmann, aunque normalmente es bastante favorable con respecto a Heidegger, lo reconoce: "*Bestimmung* und *Beziehung* unterscheiden sich zunächst in ihrem Verhältnis zur ZEIT. Die reine Bestimmung ist als Form *zeitlos*, jede Beziehung auf Zeit muss ein Moment der *Beziehung* in die Bestimmungsform hineinbringen, das *Beziehungs*-Wort ist zunächst ZEIT –Wort, das ZEIT–Wort zunächst *Beziehungs*-Wort, wie schon Aristoteles erkannte (vgl. Die Definition des Verbum, □□□□□□, in □□□□□□□□□□□□□□□□□□, c. 3). «*Bestimmung*» und «*Beziehung*» *verhalten sich zueinander wie* SEIN *und* ZEIT" (Lohmann, J., *Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache*, en «Lexis», II, 1 (1949), p. 129 s. –Por consiguiente, *Sein* continúa siendo «determinación» pura de la acción como tal.

[223] "Der Mensch aber nicht nur ein Lebewesen, das über anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch eksistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört" (M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, ed. cit., p. 79. –Esto es expresado más vagamente en *Sein und Zeits*, § 34: "Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich", p. 161). Pero la doctrina sigue siendo ambigua tanto tiempo cuanto Heidegger no se decide a admitir un *logos* interior como fundamento del *logos* exterior.

[224] En ese sentido ontológico del juicio, se podría aceptar incluso la argumentación –que se encuentra en Proclo– de Antístenes (Cf. Aristóteles, *Metaph.*, V, 29, 1024 b 32), quien para ello pretendía negar la existencia de la contradicción y de lo falso en el discurso: □□□□□ □□□□□

La tensión de la filosofía está constituida por la dialéctica de la determinación del *esse* como acto.

[illegible] (Procli, *In Cratylum commentaria*, § 37; ed. Pasquali, Lipsiae, 1908, pp. 12, 19). En esta pertenencia «directa» del ser al lenguaje, ¿no se encuentra el principio de la *Sprachontologie* del último Heidegger?

SECCIÓN II: LA METAFÍSICA TOMISTA DEL «*ESSE*»

Santo Tomás, el platonismo y el aristotelismo

La interpretación platónica de todos los tiempos se ha esforzado por mostrar la elaboración interior del pensamiento de Platón, y durante su desarrollo, la transición de la Idea de Bien, como tipo estático (paradigma), a la Idea como «causa» o principio en la esfera del devenir y del movimiento, o la transición entre la Idea suprema del Bien y la Idea del ser, o, en general, entre la Idea y el Alma, y entre el Alma y la *physis*. No se trata de anticipar en Platón la obra de Aristóteles y el desarrollo ulterior de la filosofía griega y cristiana. Si entendemos la causalidad como relación de producción y de dependencia, ciertamente no se podrá hablar, en Platón, en el ámbito de las Ideas como tales, de producción y de dependencia reales, e igualmente, en sentido estricto, con respecto a las relaciones entre las Ideas y las cosas sensibles. Debemos limitarnos, en última instancia, a una semejanza, a una imitación, o, en general, a una participación, y siempre de forma estática, tal como corresponde a los conceptos platónicos fundamentales relativos a la □□□□□□[1]. Sin embargo, con todo eso no se ha agotado el problema.

En efecto, en la obra mayor madurez de Platón, la relación entre el mundo ideal y la naturaleza tiende a hacerse más operativa, y el problema de la causalidad comienza a dibujarse clara, aunque sesgadamente. Se trata de una causalidad que es más bien fundamentación del ser que producción, polemizando, en consecuencia, contra las concepciones mecanicistas de Demócrito y del mismo Anaxágoras. La causalidad debe explicar en el ámbito de la □□□□□□ por qué es «bueno» que los fenómenos sean lo que son. Entonces, Sócrates es representado en búsqueda de lo que él llama un «recurso extremo»[2], el de la hipótesis de las Ideas. En consecuencia, la primera tentativa de Platón para dar una explicación de la causalidad está constituida por las Ideas mismas; y la exposición de Aristóteles (sobre todo en la Metafísica[3]), lo atestigua abundantemente. Pero

---

[1] Se puede leer un resumen sobrio pero sustancial del problema en W. C. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard U. P., Cambridge Mass., 1944, pp. 284 ss.

[2] *Phaedo*, 99 d: □□□□ □□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□.

[3] *Metaph.*, I, 6, 987 b 1 ss.; 9, 991 a 11 ss.; VII, 14, 1034 a 24 ss.

ése es un punto de vista todavía provisorio, puesto que las Ideas serán a su vez consideradas y referidas según las exigencias de una «hipótesis» superior, en la cual se intenta ver si ellas también constituyen una cierta □□□□□□, o si hay, o puede existir, entre ellas también alguna relación, de tal manera que unas se relacionen con las otras, o que todas se relacionen con algo superior a ellas, que las sostiene y contiene.

El principio universal del dinamismo es atribuido, como su función propia, a la *Idea de Bien*, que es la fuente del conocimiento y del ser, que da su sentido a cada uno de los modos subsecuentes de ser y de actividad. La declaración de Platón es categórica, y debe ser considerada por todos los que, bajo la influencia de la crítica aristotélica, vean en el platonismo sólo una doctrina del conocimiento: tal como el sol da a los cuerpos no sólo la posibilidad de ser vistos, sino que les concede también el nacimiento, el crecimiento y la nutrición, aun cuando él mismo no sea su origen; del mismo modo, las cosas no sólo reciben del Bien la capacidad de ser conocidas, sino que el ser y la esencia mismos vienen de él; ello no significa que el Bien sea (su) esencia, sino que es algo que supera ampliamente la esencia en dignidad y poder[4]. Entonces, ya no es el ser en cuanto ser el líder en la resolución de la verdad, sino que el ser mismo es reconducido hacia el Bien. Así, el platonismo, visto desde la perspectiva de la estructura formal de las Ideas, es el mundo de las relaciones absolutas, inmóviles, según el esquema del mundo matemático (las Ideas-números); pero visto desde la perspectiva de la primera dignidad, representada por el Bien, ese mundo manifiesta en todas partes un impulso originario hacia su propia perfección. El motivo de la causalidad que está en conexión con la Idea de Bien es el motivo de la atracción, de la irradiación, de los rayos innumerables que tienen una fuente única. Platón recurre expresamente a la analogía del Sol, principio de la luz y de la generación y corrupción de los seres del mundo, y esta analogía se-

4 □□□ □□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□ □□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□ □□ □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□ (*Rep.*, VI, 509 b. Para la Idea de Bien, véase *Rep.*, VI, 505 d, 508 e - 509 b; *Phileb.*, 20 d; *Leg.*, 716 c)

guirá siendo fundamental en las escuelas platónicas de todos los tiempos[5]. Santo Tomás, pronto lo veremos, ve en ese dinamismo del Bien el principio de la Trascendencia, en la cual, más allá de todas las oposiciones de sistema, Platón y Aristóteles coinciden.

El segundo momento de la causalidad platónica está dado por la doctrina del *alma*, que es su eje y, por decirlo de alguna manera, el «mediador dinámico» entre las Ideas y el mundo[6]. En los escritos de madurez, se ve a Platón comprometerse con decisión, en un estudio sobre la introducción de las realidades inmutables en el proceso del devenir de la □□□□□□. El *Anima mundi* es, ante todo, el principio del movimiento circular, tal como algunos cuerpos celestes lo realizan alrededor de su propio eje, del mismo modo que el alma individual es el principio del movimiento y de la causalidad en cada uno de los cuerpos. También aquí la finalidad es el orden maravilloso de los movimientos astrales, de los procesos cósmicos y de las actividades corporales, lo que sugiere a Platón la presencia y la actividad del alma[7]. Así pues, mientras las Ideas permane-

---

[5] Cf. *Rep.*, VI, 508 c - 509 a; v. 514-521 c, 529 ed - 553 d (Analogía de la caverna. Sobre este tema véase ahora M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, espec. pp. 38 ss.). –En el platonismo cristiano, más próximo a Santo Tomás, encontramos la analogía del sol desarrollada en todo su esplendor por el Pseudo-Dionisio (*De Div. Nom.*, c. IV, al comienzo del tratado sobre el Bien) como la imagen de la causalidad divina superabundante y universal (*PG* 3, 693 B: □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□ □ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)

[6] Tomo de Porfirio el término «mediador» (□□□□□□□□□□□), que él mismo toma de Plotino: □□□□□□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ (*Porphyrii Sententiae*, V; ed. Mommert, pp. 1, 16 s. –Cf. Plotino, *Enéidas*, IV, 2. –El origen de esta doctrina está en el *Timeo*, donde se lee que el Demiurgo...: □□□□□□ □□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□□ □□ □□□ (*Tim.*, 34 b).

[7] La complicada descripción de la formación del *Anima mundi* (*Tim.*, 35 a – 37 a) muestra precisamente que tiene la posibilidad de acoger en sí al mundo, y de guiarlo por una cierta compenetración, como si el centro del cuerpo viniera a ubicarse en el centro del alma: □□□□ □□□□□□□

cen en sí inmóviles, como el Uno de Parménides, el alma las pone en conexión con el ámbito del devenir, que anteriormente había sido abandonado fuera de la verdad. Así, la realidad sensible, que, en los primeros diálogos, formaba el dominio de la apariencia ilusoria, es reintegrada, en la medida en que es posible, en la esfera de la verdad del ser. El Alma es así principio de movimiento: de movimiento en doble sentido, primero de las Ideas hacia el mundo sensible, luego, y sobre todo, de las cosas hacia las Ideas. Dios mismo es descrito vivo y activo como un alma (Júpiter tiene un «alma real»), y obra mediante un alma[8].

Sabemos muy bien que esta doctrina del alma tuvo un desarrollo sistemático en las escuelas neoplatónicas, y pasó a las escuelas neoplatónicas medievales donde gozó de un éxito especial[9]. El alma ya no es sólo el «principio que se mueve a sí mismo», sino que mueve todo lo demás. Los cuerpos celestes y terrestres reciben su movimiento propio por el impulso que ella les da. El *Filebo* introduce explícitamente el término «causa» (□□□□□□□□), insólito en la filosofía presocrática, pero que Platón subraya con una insistencia consciente[10]. Por ahora no nos interesa saber si Platón logró realmente comunicar el mundo del ser y el del devenir por medio de la actividad del alma; pero es indudable, y ése es su gran mérito, que, en los poderosos diálogos de sus últimos años, puso en el origen de la determinación de la verdad el aspecto causal.

De este modo, y gracias al alma, las Ideas ya no son sólo objetos de ciencia, sino que se presentan como «principio» con respecto a ese mundo del devenir que los Presocráticos habían perdido completamente las esperanzas de salvar. Sin duda, en adelante sería exagerado hablar de «causalidad predicamental», puesto que el *Anima mundi*, en cuanto principio cósmico, pertenece más bien al orden trascendental que al orden predicamental. No se puede negar, sin embargo, que ella penetra con su actividad el mundo del devenir, de la generación y de la corrupción. Un signo de ese carácter de «presencia activa» del alma es dado por la nueva concepción de las relaciones entre el conocimiento sensible y el intelectual, presentadas como relaciones entre □□□□□ y □□□□□□□□□□, donde ya no existe la simple oposición negativa sino un comienzo de subordi-

---

□□□□□ □□□□□□□□□□ (*Tim.*, 36 c). En el *Filebo* (30 b) el alma está formada por el *Nous*; doctrina que llegará a ser tradicional en el Neoplatonismo.

[8] Cf. *Phaedo*, 80 a; *Phaedr.*, 246 c-d, uno de los puntos de partida de las especulaciones neoplatónicas sobre el alma.

[9] Cf. T. Gregory, *Anima Mundi*, La Filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres, Firenze, 1955.

[10] Cf. H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen, 1921, pp. 299 ss. (El autor, quizá por tradición kantiana, traduce □□□□□□□ por *Grund* en lugar de *Ursache*).

nación dialéctica. En adelante se puede afirmar con certeza que esta concepción ha fecundado la doctrina de Aristóteles[11].

El tercer elemento o momento de la causalidad platónica, en el cual, según la doctrina cosmológica del *Timeo*, se ingerta la causalidad del alma, es el *Demiurgo*, quien ha formado el alma y la ha ubicado en medio del cuerpo. Es llamado la más noble de las causas (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□: *Tim*., 29 a) y no es casualidad si Platón lo llama también Dios (□□□□□). Eso es un hecho, aunque se piensen controversias sobre la naturaleza del Demiurgo: por ejemplo, si debe identificarse con el Nous, formador del *Anima mundi*; o si depende de ella; o también si se lo debe identificar más precisamente con Dios en el sentido absoluto del concepto. Son problemas difíciles de resolver en una doctrina como la del platonismo, que está siempre tironeada por un doble esfuerzo dialéctico, el de oponer y el de unir al mismo tiempo los contrarios[12].

Se sabe que el Demiurgo se aplica al "mundo del devenir" porque "todo lo que se mueve necesariamente debe moverse por obra de una causa"[13]. Y he aquí, entonces, que el Demiurgo, girando la mirada hacia lo idéntico (la Idea), se sirve de ese Modelo cada vez que realiza su idea y su potencia. Es, pues, el principio del nacimiento de cada cosa. El hecho de que el Demiurgo necesita

---

[11] Los pasajes de *Anal. Post.*, II, 19, 99 b 23 - 100 b 15 y de *Metaph.*, I, 1, 980 b 25 - 981 a 30, que describen el □□□□□□□□□ como camino hacia el conocimiento del universal y de los primeros principios, son considerados de inspiración platónica. Se cita: *Rep.*, VII, 511 b, 534 a; *Men*., 98 a, y también *Phaedo*, 249 b (cf. Siebeck, H., *Geschichte der Psychologie*, Gotha, 1880, I, p. 221 s. y p. 536. Según W. Jaeger, el libro A de la *Metafísica* pertenece (con B y L) a lo que él llama el «*Urmetaphysik*», cercano aún al platonismo (cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2ª ed., Berlin, 1955, pp. 175 ss. –Véase también: F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue Philol. Untersuchungen, 4, Berlin, 1929, p. 84 s. –Véase la discusión en *Percezione e pensiero*, Milano, 1941, pp. 228 ss.).

[12] Se podría decir en cierto sentido que la dialéctica sublime expuesta en el *Parménides* en forma de dialéctica pura, es realizada en la doctrina del Demiurgo en forma de proceso efectivo en el ámbito de la realidad. La tarea del Demiurgo es ante todo organizar, y ésa parece ser una función propia del Intelecto, tal como Platón lo afirma con frecuencia en esa época (*Crat*., 400 a; *Phaedo*, 97 c; *Phaedr.*, 246 e; *Soph.*, 265 c, 266 c; *Philebo*, 28 e, etc.). Pero el Demiurgo tiene también la función de «plasmador», y está relacionado directamente (aun cuando, quizá, no es de identidad) con el *Anima mundi*, con el *Nous*, con Dios y el Bien.

[13] □□ □□□ (*Tim*., 57 e). Cf. Aristóteles, *Phis.*, VIII, 10, 266 b 28. Simplicio reivindica enérgicamente la prioridad de Platón (Simplicio, *In Phys*., VIII, 10; ed. H. Diels, II, pp. 1351, 27 ss.).

contemplar el mundo de las Ideas para ejercer su actividad, explica cómo el mundo sensible es la imagen (□□□□□□□) del mundo inteligible, y esto comporta una recuperación ontológica del mundo sensible, tal como Platón mismo lo declara en su descripción, afirmando explícitamente una solidaridad entre los diversos órdenes de lo real. Y, después de haber ubicado el Intelecto (□□□□□) en el alma (□□□□□), y el alma en el cuerpo (□□□□□), Platón concibe el mundo como un Todo que es recorrido en todas sus direcciones por la Vida, efecto de la providencia divina (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□... □□□□□□□□□□: *Tim*. 30 c).

Es importante destacar aquí –y se lo puede aplicar también a la doctrina del Alma, tratada más arriba– cómo Platón se esfuerza intencionalmente por entrelazar los dos mundos, el inteligible y el sensible, en el proceso del devenir, de manera que se muestre su mutua correspondencia. Los Presocráticos los habían opuesto, por una relación negativa de mutua exclusión, y se encuentra su eco en los primeros escritos de Platón; pero va a acercarlos cada vez más, y se puede decir que en esta materia Aristóteles ya ha encontrado el terreno preparado[14]. Siempre queda una diferencia fundamental entre la causalidad platónica y la aristotélica. Esta diferencia no consiste tanto en el hecho de que las Ideas o formas abstractas de Platón son inmóviles y están fuera del movimiento, mientras que las formas de Aristóteles son actos inmanentes a la materia concreta. En efecto, el *Anima mundi*, e igualmente el *Nous* y el Demiurgo, son también inmanentes a la materia. Debemos ver la diferencia más bien en la manera de concebir la estructura última de lo real y de sus principios. Para Platón los principios, tanto formales como finales y eficientes, son siempre «universales» (Ideas, *Nous*, *Anima*, Demiurgo...), pero para Aristóteles son sobre todo particulares[15]. Si bien ahora Aristóteles puede explicar así la causalidad predicamental, no logra fundar la actualidad más profunda y universal de la causalidad, tal como la vida y, sobre todo, el ser. Se comprende, por consiguiente, el esfuerzo del Neoplatonismo por realizar la síntesis que sólo el creacionismo cristiano podía constituir claramente.

---

[14] Parece que la última actividad literaria de Platón, y particularmente la doctrina sobre el devenir, en el *Timeo*, habría estado bajo la influencia de Aristóteles (cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, V Aufl., Leipzig, 1922, P. II, vol. I, p. 701 s., nota 3, donde cita *Physic*, IV, 2, 209 b 11, 210 a 1 para □□□□□, junto a *Tim.*, 93 a).

[15] El estudio de Rivaud siempre sigue siendo útil para seguir los desarrollos del problema (*Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, pp. 275 ss.).

*
* *

Es un hecho conocido que la actitud de Santo Tomás con respecto al platonismo, no es simplemente la de Aristóteles, a pesar de la presión que la crítica masiva, contenida en los textos aristotélicos, ha debido ejercer, sin ninguna duda. Pero la coincidencia fundamental con el realismo aristotélico se mantiene inquebrantable[16]. Conduciremos nuestra exposición de manera esquemática.

-a) *Causalidad de las Ideas*: "Alia opinio huic contraria fuit Platonis qui *posuit formas separatas*, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae, qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus... et etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam"[17].

Los «dos» mundos del platonismo, el de las Ideas y el del devenir, tienen no obstante una relación indisoluble e inmediata de dependencia: "Unde et alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices et separatas, sicut in prima principia: ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis"[18]. Un poco más adelante se lee aún más claramente: "Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant formas praedictas esse principium generationis et scientiae, ut philosophus narrat in I *Metaph*."[19].

Esta causalidad de la Idea tiene un carácter de totalidad y abarca tanto la forma participada que actualiza la materia, como la forma o especie cognitiva

---

[16] Cf. *La nozione metafisica di patecipazione*, 2ª ed., pp. 58 ss.

[17] *In II Sent*., d. 1, q. II, a 4, ad 3 (Mand., II, 27). –Cf. *ibid.*, d. 18, q. II, a. 3. Una fórmula clara se encuentra en *In IV Sent*., d. 12, q. I, a. 2; q. I, a. 2, ad. 1: "Plato autem formas separatas non ponebat instrumentalia generantia, sed pirmas causas generationis et principales" (*Moos*, IV, 510). También: *De Ver.*, q. III, a. 8 c: "Secundum ipsum (Plat.) Ideae non erant factivae materiae, sed formae tantum... et ideo non respondent singulari in quantum singulare est, sed ratione speciei tantum"; *De virt. in communi*, a. 8: "Alii autem dicerunt formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna".

[18] *De Ver*., q. V, a. 9 c.

[19] *De Ver.*, q. X, a. 6 c. –Cf. *De Anima*, a. 3, ad 8; *In Ev. Iohannis*, c. 1, lect. 1.

que actualiza nuestro intelecto: “Sciendum est, quod sicut Plato ponebat quod res extra animam existentes assequuntur formam generis vel speciei per hoc quod participant ideam, ita quod anima non cognoscit lapidem nisi per hoc quod participat ideam lapidis, ita anima illarum scientiam et cognitionem participat per hoc quod ipsarum formae sive ideae in ipsa imprimuntur”[20]. Es, pues, necesario reconocer que la relación de causalidad de la Idea con respecto a la realidad sensible no está limitada a un puro ejemplarismo o a la finalidad, y que no se agota, por consiguiente, en una relación formal del tipo de la normatividad del *apriori* kantiano. Al contrario, alcanza realmente la producción del devenir (generación y corrupción) de lo real, mediante la causalidad eficiente, y el mismo Aristóteles ciertamente debía saberlo[21]: “Sciendum est quod Platonici ponebant species esse causas generationis dupliciter: uno modo per modum generantis, et alio modo per modum exemplaris”. Y seguidamente: “Haec enim erat una causa quare Platonici species ponebant ut essent causa generationis in rebus”[22].

El hecho de que Aristóteles, por su cuenta, juzgó insuficiente e incluso, según su criterio, infundada, esta forma de eficiencia de las Ideas separadas, no invalida la constatación –y es más bien su confirmación– de que Platón estaba considerando explícitamente una causalidad eficiente. Por otra parte, encontramos un argumento suplementario en el desarrollo metafísico de la teoría de la causalidad que conducirá a Santo Tomás a fundar la creación en la noción platónica de participación, y exclusivamente en ella.

-b) *La derivación de las formas sensibles de las Formas separadas* (Ideas). Es innegable que Santo Tomás ha adherido a la concepción aristotélica de la causalidad predicamental, que enseña que el término adecuado de la causalidad no es la forma, sino el ser completo, de modo que el compuesto engendra el compuesto. Pero, al mismo tiempo, Santo Tomás admite, según la metafísica de la creación, el dominio de la causalidad trascendental, que tiene por objeto, ya no el origen contingente en particular, sino el origen primordial y universal de

---

[20] *In I Ethic.*, lect 6; Pirotta, 82. –Cf. *In I Metaph.*, lect. 10, Cathala, 153 y 159; lect. 17, nn. 268-269.

[21] La penetración de la Idea en el proceso del devenir material es indicada claramente en *Phaedo*, 95 e: □□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. Green observa al respecto: “From this phrase Aristote derives the title of this own *De Generatione et Corruptione*” (*Op. cit.*, p. 286, n. 41).

[22] *In VII Metaph.*, lect. 7, nn. 1427 y 1429.

todas las formas y de todos los actos. Ahora bien, esto se produce según el punto de vista de la participación platónica.

El texto que sigue tiene una plenitud doctrinal de gran valor: "Oportet quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius, sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boethius quod formae quae sunt in materia venerunt a formis quae sunt sine materia[23]. Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in material, licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum caeli"[24]. En un texto más antiguo, Santo Tomás se refiere al «*Commentator*» (*In XII Metaph.*, t. c. 51) y recuerda la doctrina de las inteligencias motrices de los cuerpos celestes: "Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam (*Metaph*., tr. VI) duplex est agens: scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia, ut Boethius dicit (I *De Trin*., cap. 2) et commentator in XI *Metaph.*, sicut formae artificiatorum ab artifice"[25]. La cita de Boecio se vuelve a encontrar en la siguiente *Dist*., en la

---

[23] "Ex his formis, quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt: nam caeteras quae in corporibus sunt, abutimur, formas vocantes, dum imagines sint: adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae" (Boethius, *De Trinitate*, c. 2; *PL* 64, 1250 D; ed. Stewart-Rand, p. 12, 1. 51-53).

[24] *C. Gent.*, III, 24. –La misma doctrina es expuesta con los mismos términos, sin el nombre de Boecio, en el l. I, c. 44, Amplius 2.

[25] *In II Sent*., d. 15, q. I, a. 2 (Mand., II, 372). La edición Mandonnet-Moos indica, con las ediciones antiguas, Averroes XI, pero se trata evidentemente del célebre t.c. 51 del libro XII: "Sicut videmus quod vere possumus dicere quod scientia est res scita, et res scita est scientia, quae est in materia, sicut de artificio et artificiali: dicimus enim quod forma artificialis quae est in materia et quae est in anima artificis est eadem: quanto magis debet esse in rebus intelligentibus, quibus materia non admiscetur et non sunt nisi forma et essentia signans esse rei?" (Averroes, *In XII Metaph.*, t. 51; ed. veneta minor, t. VIII, 336 rb). –Cf. también el t.c. 44 donde el principio es aplicado a la forma que mueve el primer cielo con relación a todos los otros movimientos natura-

discusión del ejemplarismo divino, en medio de un texto saturado de platonismo: "Similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter: aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem eius. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquaeque res pertingat ad perfectam imitationem eius quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam disposuit: ideo quantum ad hunc modum similitudinis quaelibet natura potest dici imago ideae in mente divina existentis; unde dicit Boethius in lib. *De Trinitate* quod formae quae sunt in materia possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt"[26]

No se trata de una simple alusión, sino de una afirmación de principio, tal como lo demuestra el recurso a la misma doctrina y a las mismas expresiones, para exponer poco después, un argumento primordial que está en el origen del ocasionalismo de Avicebrón (*De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias substrahunt actiones*): "Huic autem positioni *partim* etiam quorundam philosophorum opinio concordavit.Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant"[27]. Es muy típico que el nombre de Boecio no sea citado aquí, mientras que su texto es reproducido literalmente. Puesto que el contexto es el de la polémica, el nombre de Platón hace un buen papel en ella, y el de Boecio es reservado para el otro *partim* que expresará el aspecto justificable del platonismo.

-c) *La causalidad universal del Bien.* –Es la suma de la metafísica platónica, de la cual depende todo el dinamismo ascencional y discursivo de la dialéctica. Podría parecer que contradice, pero más bien completa la teoría de las Ideas, y

---

les. En ese texto (ed. cit., p. 328 rb), Averroes cita explícitamente a Platón como promotor de la doctrina de la creación.

[26] *In II Sent.*, d. 16, q. I, a. 2, ad 2; Mand., II, 400. Observemos la leve desviación del texto de Boecio, en la primera cita hacia el sentido de causalidad eficiente; en la segunda cita, hacia el sentido de la causa formal ejemplar.

[27] *C. Gent.*, III, 69. –(Los editores de la Leonina no han destacado la cita implícita de Boecio). –Véase también para ese texto de Boecio: *De Pot*., q. III, a. 8, arg. 18 y ad. 18.

aclara su función de fundamento de lo real. El Bien es completamente dinámico, ya sea que se lo considere en su posesión de sí mismo, o bien que se lo refiera a las criaturas. En esto es diferente de la primera «primacía» aristotélica, es decir, del *Nous*, que es absorbido en la contemplación pura de sí mismo. Por esa razón, Santo Tomás, en el momento en que Aristóteles hace su crítica más punzante, amortigua su efecto, demostrando la verdad fundamental de la doctrina platónica, que el mismo Filósofo deberá reconocer: "Considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles in XII Metaphysicorum[28] ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis"[29].

El punto crucial de esta dialéctica platónica del Bien es la fundamentación teórica de la causalidad en general. Al Bien, en cuanto perfección y plenitud de perfección, se le atribuyen la exuberancia y la comunicabilidad (*Bonum est diffusivum sui*), por lo cual es diferente de la propiedad estática del ser y de la esencia. Gracias a ese dinamismo, la causalidad divina puede alcanzar incluso el «no-ser» (□□□□□□□□), que para los platónicos indicaba la materia primera. Por ello, el nombre más apropiado de Dios es también el Bien: "Et ad huiusmodi nominationem (Boni) accipiendam, considerandum est quod Platonici, materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non-entis, ut dicit Aristoteles in I Physicorum[30]. Causalitas enim entis non se extendit nisi ad entia. Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen se extendit causalitas boni, cuius signum est quod ipsa maxime appetit bonum. Proprium autem est effectus, per desiderium, in suam

---

[28] Cf. *Metaph.*, XII, 10, 1075 a 11 ss.

[29] *In I Ethic.*, lect. 6; Pirotta, n. 79. –Cf. también lect. 7, n. 84. –Se puede leer una declaración de principio, por parte de Santo Tomás, en cuanto al aspecto negativo y positivo, en el Prólogo al *Comentario sobre el Pseudo-Dionisio*: "Ponebant enim (Platonici) unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde primum illud nominabant ipsum bonum vel per se bonum, vel principale bonum vel superbonum vel etiam bonitatem omnium bonorum seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam (…). Haec igitur Platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus separatis, sed *quantum ad id quod dicebant de primo rerum Principio verissima est eorum opinio* et fidei christianae consona" (*In Dion. de Div. Nom.*, Prologus, ed. C. Pera, p. 2).

[30] Cf. *Phys.*, I, 9, 191 b 35 ss.

causam. Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas"[31].

No sería seguramente una empresa fácil, y, por otra parte, no entra en el dominio de nuestra investigación, mostrar de qué manera concibió Platón la naturaleza de las relaciones entre el Bien y las Ideas, entre el Bien y la materia primera, y la modalidad según la cual el Bien ejerce su eficacia sobre esta última. Las indicaciones precedentes sobre las relaciones entre el ámbito de lo trascendente y el mundo del devenir pueden bastar para nuestro fin. Pero es necesario recordar lo aprendido –y hemos visto que Santo Tomás reconocía abiertamente–: que es a Platón ciertamente a quien debemos los primeros resplandores teóricos sobre el hecho de la creación, mientras que Aristóteles proclama la materia increada y sin principio[32]. Hablaremos también del proceso de asimilación que ha conducido a Santo Tomás más allá de Platón y de Aristóteles.

Santo Tomás no tenía la posibilidad de trabajar directamente sobre el texto de Platón, como podía hacerlo Aristóteles. La carta de los Maestros de París, con motivo de su muerte, muestra que había deseado comentar el *Timeo*, cuyo

---

[31] *In Dion. de Div. Nom.*, c. III, lect. unica, n. 226. El siguiente texto enseña que el Bien es el nombre propio de Dios, Causa Primera, por dos razones: ... "Primo quidem quia bonum habet rationem finis; finis autem primo habet rationem causae... Secundo, quia agens agit sibi simile, non in quantum est ens quocumque modo, sed in quantum est perfectum... Perfectum autem habet rationem boni" (n. 227). –Este predominio causal del Bien, y la aparición de la causalidad trascendental, propia del platonismo, es abiertamente reconocida, bajo la autoridad de Dionisio, en un texto aún más completo que el que se acaba de citar: "Dicendum quod *Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod determinant circa Deum habitudinem causae*, nominamus enim Deum, ut ipse dicit (*De Div. Nom.*, c. 1, § 7, *PG* 3, 596 CD) sicut causam ex effectibus. *Bonum autem cum habeat rationem appetibilis importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est*, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur quod finis est causa causarum. *Et sic in causando* [*bonum*] *est prius quam ens, sicut finis quam forma*. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum, quia secundum Platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum: nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius (*Div. Nom*, c. V, § 1, *PG* 3, 816 B) quod «bonum extenditur ad non existentia». Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris, cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 5, a. 2, ad 1 y 2).

[32] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 46, a. 1, ad 3. Él cita *Phys.*, I, 9, 192 a 28.

texto pudo obtener finalmente (traducido por Calcidius)[33]. Pero debido a su muerte prematura no pudo realizarlo. Si no, no hay duda de que hubiéramos recibido una de esas poderosas rectificaciones del desarrollo del pensamiento humano en las cuales su genio era fecundo. Asimismo es necesario reconocer que Platón, tal como aparece en sus escritos, es un «Platón reflejo», tal como se lo podía representar según las referencias polémicas de los textos aristotélicos; el «Platón real», que fue accesible para Santo Tomás, es, aunque la expresión pueda parecer paradójica, el de la tradición neoplatónica griega y latina, madurada, por consiguiente, por casi quince siglos de cultura que culmina en la venida del cristianismo. Y, aunque es cierto que los platónicos se detuvieron en el conocimiento del Verbo, según el célebre testimonio de San Agustín, sin haber conocido el rebajamiento del Verbo en la Encarnación[34], no es menos cierto que ninguna filosofía, antes ni después, penetró más profundamente en la esencia divina para descubrir en ella la Bondad pura, de la cual precisamente el hombre es deudor no sólo por el «exceso» de la creación, sino también por el «exceso» mucho más grave y doloroso para Dios mismo (si se nos permite expresarlo así), particularmente el de la Encarnación. Sólo el Amor es capaz de exceso, y el Amor infinito se manifiesta por excesos de comunicación y de misericordia infinitas. Y fue Platón, antes que Aristóteles, quien afirmó que «Dios no es envidioso»[35].

---

[33] "Ceterum sperantes quod obtemperetis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus, ut cum quaedam scripta ad philosophiam spectantia, Parisius inchoata ab eo, in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus eo, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benivolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter «C*ommentum Simplicii super librum de caelo et mundo*» et «*Expositionem Tymei Platonis*» ac librum «*De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*» de quibus nobis mittendis speciali promissione facerat mentionem" (Carta del 2 de mayo de 1274, en «Fontes Vitae S. Thomae Aq.», ed. Laurent, Saint-Maximin, 1937, p. 585).

[34] Cf. *Conf.*, VII, 20.

[35] *Tim.*, 29 e: [illegible] –El principio platónico está fundado analíticamente en la esencia del Bien, y así puede explicar la efusión divina en las cosas y la semejanza divina que conservan con respecto a su principio.

En Aristóteles (cf. *Metaph.*, I, 2, 982 b 28 - 983 a 4), el principio es invocado sólo para establecer la obligación del hombre de conocer a Dios. Hegel dirá más tarde lo mismo, refiriéndose a Aristóteles, contra la teología romántica de la fe como puro impulso del sentimiento (cf. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Bd. I, p. 191; *Enc. d. philosoph. Wiss.*, § 564, ed. Jo. Hoffmeister, p. 471; *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Bd. I, p. 201).

Por ello, no es asombroso que el primer contacto del cristianismo con la filosofía se haya hecho en nombre de Platón, y que la época patrística, que es la época de construcción de la doctrina cristiana, se haya desarrollado preferentemente en el clima espiritual de la filosofía de las Ideas, las cuales finalmente encontraron su «lugar de origen», el Intelecto divino, que la Revelación enseñó a llamar el Verbo eterno del Padre, en el cual están presentes *ab aeterno*, las razones ideales de la creación. Por consiguiente, ya no será asombroso que sólo en razón de esta admisión de las ideas divinas, se pueda hablar efectivamente de «causalidad productiva». Entonces, no es casualidad que el famoso opúsculo, que fue compilado sobre la *Elementatio Theologica* de Proclus, recibiera el título *De Causis*. Se debe reconocer que, si bien Aristóteles tiene el mérito de haber descubierto el conocimiento de la sustancia y de la causa, Platón ha alcanzado los fundamentos de la estructura trascendental de la sustancia y de la causa, y gracias a esta doctrina se pueden establecer las relaciones de dependencia concreta de lo finito con respecto a lo Infinito, y, en consecuencia, la intromisión de Dios en el mundo, tal como la religión revelada lo enseñará[36].

Así pues, si Santo Tomás ha encontrado la solución fundamental de la estructura de lo finito mediante un retorno a la noción platónica de participación, tanto en el orden predicamental como en el trascendental, el hecho es aún más evidente en lo que se refiere a la causalidad, puesto que la participación es, en sí misma, en su esencia, la causalidad, y los modos de participación son los modos de la causalidad. Se puede concluir de ello que la doctrina aristotélica de la causalidad, limitada al devenir de las causas del devenir sensible, es ampliada y «salvada» por su incorporación en la participación, y no al contrario. Puesto que el acto de *esse* –concepto propio del tomismo, alrededor del cual gira no sólo el problema de la estructura del ser, sino también el de la causalidad– está dominado por la noción de participación y fundado en ella[37]. Más allá de lo que hayan sido las oscuridades, las desviaciones, las contradicciones del pensamiento de Platón y de sus desarrollos en el platonismo, es un hecho que su intuición fundamental de la participación ha resistido todos los ataques, y se conserva aún hoy, después del pensamiento moderno y de todas las investigaciones sobre la dialéctica del acto y la subjetividad del ser, como la única fórmula

---

[36] Se comprende la preferencia de la teología patrística por Platón, contra el inmanentismo aristotélico (cf. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 57, y espec. pp. 101 ss.).

[37] Cuando E. Hoffmann habla de la inevitable alternativa, planteada en la Edad Media, de «elegir» entre Platón y Aristóteles (cf. E. Hoffmann, *Platonismus im Mittelalter*, Warburg Vorträge, Berlin, 1926, p. 67), puede servir para caracterizar las otras corrientes del pensamiento (por ejemplo el agustinismo y el averroísmo), pero no para el tomismo.

capaz de expresar la relación de las partes con el Todo, de lo finito con lo Infinito, de los existentes con el Ser mismo. Así, precisamente gracias a la noción de participación, el acto aristotélico mismo puede ser salvado, teóricamente reconocido y fundado. Eso es exactamente lo que ha hecho Santo Tomás, y lo que sus adversarios inmediatos no han visto, ni han querido hacer. En ese sentido –de la fundamentación del acto– se podría decir que Santo Tomás es más platónico que San Agustín, sin embargo –empleando una expresión que tomamos de él– llegó donde Platón aspiraba llegar, especialmente a lo que llamaríamos la *synopsis* conclusiva de la fundamentación del ser en el Ser, por medio de la participación, y esto gracias a la dialéctica aristotélica del acto y la potencia, que falta en San Agustín[38]. La especulación tomista completa así, en lo esencial, todo el ciclo de la asimilación del pensamiento clásico por la especulación cristiana, mediante una expansión completa y mutua de los principios (antagónicos) de la Idea y el Acto.

Como conclusión, se podría formular la síntesis tomista de la siguiente manera: la causalidad trascendental platónica se integra y se desarrolla en la causalidad predicamental aristotélica, del mismo modo que ésta se establece sobre la primera y se refiere a ella. Se trata, en otras palabras, de afirmar la coexistencia y la solidaridad (en el sentido de un intercambio mutuo de los fundamentos) de la inmanencia y de la trascendencia. De otro modo, la causalidad no es una producción de ser, sino una simple regla de sucesión de hechos, tal como el pensamiento moderno lo ha concebido. Por otra parte, esto sólo es propuesto como aclaración de nuestro problema, para introducir en el estudio más preciso de todos sus elementos dentro del tomismo, que es el único objeto que aquí nos ocupa.

*

* *

Se impone otra observación sobre la *synopsis* platónica, que está en el origen del principio tomista de la *perfectio separata*, puesto que hace contrapeso

[38] Hoffmann acusa al platonismo de los Padres de estar equivocado sobre la esencia misma del platonismo: "Was aber vom genuinen Platonismus verloren blieb, das war die urtümliche Seinsheit der Ideen: Sie war entweder in das Göttliche selbst (als dessen Funktion) oder in das Seelisch-Vernünftige (als dessen Dynamik) oder in das Weltgeschehen (als dessen Gesetzlichkeit) hineinverlegt" (*Platonismus und Mystik im Altertum*, en «Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.», Philos.-Hist. Kl., Jahr. 4, 1934-35, 2 Abhandlung, Heidelberg, 1935, p. 44). Santo Tomás escapa a esta acusación, mucho más que Kant, que aquí (p. 98, n. 2) es invocado por Hoffmann, siguiendo la pista de la Escuela de Marburgo.

al formalismo divisivo de la *abstractio* aristotélica y conduce hacia la «*notio intensive*» del *esse*, que es el verdadero fundamento de la metafísica tomista de la participación. Con el fin de evitar todo malentendido sobre el punto decisivo de nuestro análisis del tomismo, que tiene su punto de partida en el corazón mismo de la problemática teórica pura, impulsado por los resultados del pensamiento moderno, repetimos lo que hemos declarado en otro lugar, que no se trata de desplazar radicalmente la interpretación tradicional del tomismo, poniendo a Platón en el lugar de Aristóteles. No hay transposición de términos de una alternativa (supuesta), sino que se trata simplemente de profundizar un problema que domina, en principio, los términos mismos de la alternativa. Por consiguiente, se podrá continuar tranquilamente clasificando la especulación de Santo Tomás con la etiqueta de «aristotelismo», del mismo modo que se clasifica a Hegel, con un desprecio análogo, entre los epígonos del «kantismo». Pero entonces se trata de una «aristotelismo especulativo», que el mismo Aristóteles no reconocería en sus tesis y conclusiones más características. Hace casi veinte años escribíamos: "En el desarrollo del aristotelismo, Santo Tomás alcanzó tal grado de *asimilación* –que no tiene nada de impuesto o ficticio, sino que es natural y real– del meollo especulativo del platonismo, es decir, de su aspecto durable, que pone en simbiosis con el aristotelismo. Y lo más importante, y quizá lo más sorprendente, es que, en el tomismo, ese fondo especulativo neoplatónico se basa casi siempre en principios aristotélicos"[39].

El punto central de esta asimilación tomista ha sido dado en la noción de «participación», que había sido el *caput mortuum* de los sarcasmos continuos de la crítica aristotélica. Se podrá reconocer que la noción de participación, tal como se la encuentra en los escritos platónicos, debía expresar en ellos una concepción de lo real, que se había deformado extremadamente de dos maneras distintas en la dispersión de las escuelas platónicas que se produjo en el trascurso de una historia de diez siglos; y Santo Tomás no lo podía admitir y jamás lo admitió. *Pero ¿cómo es posible, entonces, que las tesis más características del tomismo estén expresadas y dominadas por la noción platónica de participación?*[40] La pregunta no es en absoluto superflua, sobre todo en este momento en que los desarrollos del pensamiento moderno han agotado la dialéctica de la

---

[39] *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., p. 5.

[40] Preferimos indicar el nudo teórico de la especulación tomista con la expresión: «la noción platónica» de participación, antes bien que la noción de «participación platónica». En efecto, aunque la noción tomista de participación –como, por otra parte, en San Agustín, en el Pseudo-Dionisio y en el *De Causis*– provenga del platonismo, adopta y asimila esencialmente la metafísica del acto aristotélico. Siempre es necesario tener presente este punto particular, puesto que da su propia calificación al tomismo como sistema especulativo, y lo diferencia de todo otro sistema.

resolución de lo múltiple en lo uno, perdiendo ambos términos de la alternativa. Las tesis teóricas fundamentales del tomismo se pueden enunciar de la siguiente manera:

a) *En cuanto al origen de los seres:* La demostrabilidad racional de la creación, aun cuando debía ser (tal como lo admite Santo Tomás, en cuanto es posible) *ab aeterno*; e igualmente la demostrabilidad racional de la creación de los seres completamente espirituales, que serían, pues, ónticamente *necesarios* en sí (lo que Santo Tomás afirma categóricamente).

b) *En cuanto a la estructura de los seres*. La composición radical –de esencia y *esse*– del ser finito como tal, en la cual se actualiza la «*Diremtion*» de lo real, y que expresa teóricamente el fundamento último de la distinción entre lo uno y lo múltiple, lo Infinito y lo finito, Dios y la criatura.

c) *En cuanto a la causalidad de los seres*. La dependencia total de la causa segunda frente a la Causa Primera, de modo que esta dependencia total sea incluso la fuente de la actividad de las causas segundas en su totalidad; por consiguiente, no sólo como fuente del impulso, sino como constituyente del ser mismo de la causa (en acto) y del efecto (en acto) y de la causalidad (en acto) que une a ambos.

Los tres pilares de la metafísica tomista encuentran ahora su punto de apoyo teórico definitivo, *único y propio*, en la noción de participación. Después de haber probado suficientemente esta conclusión –en lo que concierne a la distinción de esencia y *esse*– en nuestra tesis de juventud, nos queda aún el problema, quizá más esencial, de la causalidad. Nuestras últimas investigaciones en esta dirección nos han conducido a un resultado más flexible y dialéctico, más misterioso y sutil al mismo tiempo. Se lo puede expresar como señalemos a continuación, aunque esos términos sean sólo aproximativos, como también se verá. En el tomismo, la fundamentación de la causalidad se encuentra en dos líneas teóricas convergentes. Una es la dialéctica del Bien, que, como se ha indicado, desea comunicarse y transmitir. La otra es la dialéctica del ser (*esse*) según la «reducción intensiva» de lo múltiple al Uno, *o* de los seres al *esse*. En efecto, ese concepto completamente único de *esse* intensivo, ya lo habíamos destacado en nuestro primer estudio, se transforma decididamente en el nudo teórico original del tomismo. Domina, desde el comienzo al fin, toda la disposición predicamental y trascendental de la fundamentación de la «posibilidad» de la causalidad, tanto en la dialéctica descendente (de Dios a las criaturas), como en la dialéctica ascendente (de las criaturas a Dios).

La noción tomista de *esse* –como lo expondremos[41]– es la noción de acto puro, o de acto intensivo emergente por excelencia. Salvo que se cometa un error, los elementos del problema son aquí tres: el concepto de acto, el concepto de intensidad del acto, y, naturalmente, el concepto de acto intensivo aplicado al *esse*, que es, por otra parte, el elemento decisivo. Podríamos agregar también el concepto de *ens–esse*, pero es común a Platón y a Aristóteles, y constituye el «*punctum diremtionis*» del que hablamos. No es el principio que «dirime», sino el objetivo de la dialéctica de la «*Diremtion*» misma. Se reconocerá ciertamente, sin discusiones esenciales, que el concepto de acto, tal como Santo Tomás lo entiende y lo aplica, es de inspiración claramente aristotélica. Pero será importante reconocer también que la noción de intensidad del acto, es decir, el principio de la *perfectio separata*, es típicamente platónico, y que expresa incluso el rasgo teóricamente más característico del platonismo, al cual, por consiguiente, apuntó más directamente la polémica aristotélica, como muy bien lo sabía Santo Tomás.

El tercer elemento, que es decisivo, particularmente la asimilación absoluta y total del *esse* al Acto, falta en Platón, como (¡y más aún!) en Aristóteles, y es propio de Santo Tomás, de la manera más categórica; lo que lo pone en una posición completamente particular en el desarrollo del pensamiento en Occidente, frente a la época clásica, y también en relación con las épocas patrística, medieval y moderna. Con respecto a ello, es muy sintomático que Santo Tomás refiera esta noción propia a dos tipos de fuentes totalmente dispares, particularmente al concepto de Dios en *Éxodo* (3, 14) por una parte, y, por otra parte, a las especulaciones, relativas al ser, de los neoplatónicos que pudo llegar a conocer (Pseudo-Dionisio, *De Causis*, Proclo, Boecio).

Si por un momento hacemos abstracción del texto del *Éxodo* (3, 14), es evidente que ninguna de esas fuentes neoplatónicas, decisivas para el desarrollo del tomismo, presenta aún la noción tomista de *esse*, por la sencilla razón de que el concepto aristotélico del «acto» les es ajeno, mientras que es el *primum movens* del pensamiento tomista. Por otra parte, en el transcurso de la maduración de la metafísica de la participación, se ve cada vez más claramente cómo ese concepto de «acto» se libera de lo que podía limitar al aristotelismo histórico, y cómo se eleva hacia la esfera de la pureza nocional y de la comprehensión universal.

Esta dialéctica ascendente, de acto en acto, que Santo Tomás centraliza en el *esse*, no tiene otro origen que el principio platónico de la *perfectio separata*, tal como el Angélico pudo entreverlo y asimilarlo, más allá de las incertidumbres y

---

[41] Consúltese también, como introducción, la exposición sintética en: *La nozione di partecipazione*, 2ª ed., pp. 187 ss., espec. pp. 199 ss.

de las dificultades que el principio pudiera presentar en la evolución de los escritos platónicos. Además, la convicción de que el mismo Platón haya logrado romper el círculo del dualismo del [illegible], tanto por arriba como por abajo, se impone cada vez más a las críticas. Ya hemos hablado de la presencia efectiva de las Ideas en el mundo del devenir (la parte inferior). La conexión (o «pertenencia»... en sentido fuerte) de las Ideas con el Uno y el Bien presenta más dificultades. A ese punto se dirigirán sobre todo los esfuerzos de las escuelas neoplatónicas. El principio de la «*perfectio separata*», que Santo Tomás encuentra en Aristóteles mismo[42], no es otro que la versión tomista de la concepción platónica de la forma o Idea, según el dinamismo que manifiesta la Idea en los últimos diálogos, por una parte hacia el mundo sensible, y por otra, y más precisamente, hacia el Uno, como ya lo hemos dicho. Se deberá conceder que la Idea platónica, considerada en su dinamismo metafísico, apela y se remite a un Principio que le es superior, y se encuentra más allá de la esfera de la inteligibilidad como tal, que es lo propio del mundo de las Ideas. En consecuencia, reclama un Principio que trasciende lo inteligible, que ya no es, pues, una simple esencia, sino que, tal como Platón lo expresa, está más allá de la esencia[43].

Es el «Principio de todo principio» que Platón llama de diversas maneras, lo Bello (*Fedro*), el Bien (*República*), el Uno (*Parménides*), o también de una forma más genérica, pero al mismo tiempo más cargada de sentido: «el objeto de sus esfuerzos» (afirmado en la carta tardía VII[44]).

---

[42] Véase para Aristóteles particularmente *Metaph.*, II, 1, 993 b 24, tomado por Santo Tomás como fundamento de la IV vía (*Sum. Theol.*, Iª, q. 2, a. 3). El argumento se encuentra ya en la obra de juventud [illegible] (Fr. 16), tal como lo reconoce W. Jaeger (*Aristoteles*, ed. cit., p. 161 s.). Santo Tomás, contrariamente a las críticas modernas, no constata, desde el punto de vista de su «interpretación sintética», ninguna incompatibilidad entre el primero y el segundo estilo de la metafísica de Aristóteles (véase en particular H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, en «Akad. d. Wiss. in Wien», Philos.-Hist. Klasse, 212 Bd., 5 Abhandlung, Wien und Leipzig, 1931, Extr. pp. 10 ss.). Se puede indicar la presencia de ese texto aristotélico, invocado para fundar la dependencia total de las criaturas de Dios, al comienzo mismo de la actividad doctrinal del Santo Doctor (Cf. *In I Sent.*, Prolus; Mand., I, p. 2 s.).

[43] *Rep.*, VI, 509 b: [illegible]. –Cf. las observaciones de A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Le Dieu inconnu et la Gnose, Paris, 1954, p. 89.

[44] *Epist.*, VII, 341 c: ... [illegible]. –La interpretación más reciente del platonismo cada vez coincide más de acuerdo con reconocer la unidad de

Aquí se advierte el método característico de la *abstracción* platónica, que se desarrolla aparentemente de manera opuesta a la abstracción aristotélica. En efecto, en Aristóteles, la forma abstracta está siempre unida por debajo a los seres particulares, mientras que la forma platónica mira hacia arriba e induce al alma a subir la pirámide de los seres, escalón por escalón, hasta la cima. Así pues, hablar de abstracción formal, extensiva, por una parte..., y de abstracción actual, intensiva, por otra..., es quizá una simplificación excesiva, pero no es completamente inútil para nuestra investigación de los fundamentos de la originalidad de la concepción tomista. No es arbitrario, en efecto, afirmar que la «sustancia... teórica de la dialéctica platónica ha pasado totalmente al tomismo, si bien en éste se ha transformado para ejercer nuevas funciones»[45].

El primer carácter propio de la forma o de la Idea es su inmutabilidad: una forma sujeta al devenir estaría inmersa en el no-ser. La forma pertenece, pues, a la «armonía inteligible» que, en Platón, es ante todo la esfera del ser como tal. El «camino» que separa la forma de la materia, y lo inteligible de lo sensible, conduce así hacia el ser en su simplicidad. Se puede decir que la forma, en la medida en que avanza más en la abstracción, al mismo tiempo se enriquece, y se carga cada vez más de ser y de perfección de ser. Se trata, sin embargo, más bien de una universalidad de perfección que de la de predicación, y sólo podrá ser universalidad de predicación siendo en primer lugar universalidad de perfección. La «predicación intensiva», y, en consecuencia, la abstracción intensiva, son las bases de la predicación extensiva y de la abstracción lógica.

Se comprende así la segunda propiedad de la estructura metafísica de la Idea, que se relaciona precisamente con esta universalidad intensiva. Aquí se realiza esa *synopse* o comprensión global de los seres en el ser. En efecto, mientras sube gradualmente de forma en forma, de género en género, hasta los géneros supremos, e incluso más allá, hasta el Uno, la visión del metafísico se transforma en sentido inverso de la visión del lógico. Éste último afirma la universalidad de predicación en virtud del «contenido común», que se reduce con-

---

causalidad en el mundo platónico, bajo la irradiación universal del Bien: "Das platonische Weltbild ist überhaupt von den □□□□□□, gipfelnd in der □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ die durch den □□□□□, dessen Hypostasis der Demiurg ist, auch auf das Reich der □□□□□□□□ wirkt, in dem ewig hin und her wogenden Werden Ordnung schafft und den □□□□□□□ entstehen lässt" (J. Kerschensteiner, *Plato und der Orient*, Stuttgart, 1945, p. 88). Entonces, no hay lugar para un dualismo metafísico en Platón (Cf. *op. cit.*, p. 93 s. y pp. 232 ss.: inadmisibilidad de una «*Anima mundi*» mala). –Véase en el mismo sentido: E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, *loc. cit.*, p. 21 s.

[45] Cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, II, ed. Paris, 1950, pp. 180 ss.

tinuamente en proporción directa con el crecimiento de la abstracción. El metafísico, al contrario, comprende la universalidad de predicación basándose en la «actualidad y perfección común». Cuanto más universal es ésta, tanto más irradia a su alrededor su influencia y las relaciones que fundan la realidad del ser. Entendiéndolo de esta manera, se puede decir que este elemento del platonismo no ha sido superado por la crítica aristotélica, sino más bien olvidado. Al contrario, en la especulación tomista adquiere toda su importancia[46]. Pero es necesario admitir que, en esta dialéctica, la «comprehensión» y la «extensión», en relación con la «forma de ser» (*forma essendi*), no se encuentran en relación inversa, sino que se refieren una a la otra, y una se funda en la otra. No debemos ocuparnos demasiado de ello, haciendo que la lógica formal se sienta limitada, puesto que la lógica se ocupa de las relaciones de distinción mental y no de la fundamentación de lo real. Por consiguiente, ella viene *post festum*, mientras que nosotros nos encontramos aquí en el punto decisivo de la fundamentación de la verdad del ser. La determinación última de la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo Infinito y lo finito, donde la tarea del pensamiento consiste en «aproximarse» al ser, no en «definirlo»[47]. También es necesario subrayar, en ese movimiento ascendente de la *synopse*, la «comunidad» o mutua pertenencia esencial del elemento formal y el elemento causal en esta fundamentación de lo real, según un movimiento doble de relaciones alternativas. En efecto, en la dialéctica ascendente, es la relación formal (la universalidad de predicación) lo que conduce a la relación causal, mientras que en la dialéctica descendente (Festugière) es la universalidad de causalidad lo que justifica la relación formal de predicación. Ciertamente la situación es muy difícil para el pensamiento clásico, y sólo podrá esclarecerse en el creacionismo cristiano (ejemplarismo divino); pero es cierto, sin embargo, que si en la antigüedad alguien comprendió que el «movimiento» del pensamiento debía ser paralelo y corresponderse con el «movimiento» del ser, y no sólo ser su espejismo, ése era Platón. El platonismo clásico y el platonismo cristiano tienen el mérito de ubicar este princi-

---

[46] Lo que se podría llamar «abstracción intensiva» (Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 135 ss.) es lo que Festugière llama «síntesis». Concluye: "De modo que el concepto más abstracto, no obstante el más universal, el concepto de *ser*, será al mismo tiempo el más comprehensivo, puesto que incluye en sí mismo todo el sistema –tan diverso como la esencia– de las relaciones que mantienen entre sí todas las realidades que participan en el ser" (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, ed. cit., p. 182, y nota). –Santo Tomás, tal como lo diremos, dará un nuevo paso, que tiene un valor decisivo, hablando del *esse* o *actus essendi* intensivo. Ya hemos hecho alusión a ello, y hablaremos de ello más detalladamente.

[47] Aristóteles ya había observado ese hecho, a su manera, y quizá sesgadamente, pero sin embargo con profundidad, cuando negó el carácter de género al concepto de □□□□ (*Metaph.*, III, 3, 998 b 23).

pio en el centro mismo del problema de la verdad del ser, con argumentos cada vez más precisos.

Así, el «principio de la Idea» (de la *perfectio separata*, según la terminología tomista), se revela, pues, como el «punto de partida» de toda la solución metafísica. Es, en su explicitación fundamental *in actu exercito*, el primer principio. Decir que «toda perfección y todo acto sólo puede ser *único* en su género», significa que el acto, y todo acto, se afirma por sí mismo, y que exige, por consiguiente, ser en todas partes el mismo, reivindicando su cualidad originaria. Así, la afirmación de Parménides sobre el tema de la unidad e identidad del Ser retorna renovada y reconstituida, desde el momento en que se admite (y quizá Platón mismo lo ha admitido, como se ha dicho), en primer lugar la dependencia del mundo sensible con respecto a las Ideas y, seguidamente, y sobre todo, la dependencia de las Ideas con respecto al Primer Principio[48]. La originalidad del platonismo se sitúa precisamente –aunque pueda parecer paradójico– en esto: en que las Ideas y las formas son «causas» y principios antes de ser «objetos» de conocimiento, y se vuelven objetos del conocimiento participado precisamente en cuanto son participadas. Así pues, es siempre la «causalidad» del acto y de la forma lo que condiciona el devenir, ya sea de la naturaleza o del alma.

Esas consideraciones nos enseñan que lo que llamamos «dualismo» hay que buscarlo más bien en Aristóteles que en Platón. Es el Intelecto puro de Aristóte-

---

[48] Creemos que Festugière ha tocado lo esencial del problema, cuando escribe, para profundizar el principio de la □□□□□□□□, esta página ejemplar sobre el tema de la perspectiva última del platonismo: "Es que las Formas intermediarias, a saber, todas las Formas que no son la Forma última, y que se subordinan a ella, sólo de esta última extraen su realidad de Forma y de ser. Una Forma es Forma, un inteligible es inteligible, y, es decir, un ser es ser sólo por la acción del primer principio, Bello, Bueno o Uno; principio formal que da a las Ideas subordinadas el ser, y ser lo que son; fuente, por consiguiente, de la existencia y de la esencia. En consecuencia, el ser verdadero, y verdadero porque es primero, no es, para Platón, tal o cual Forma, sino ciertamente la única Forma completamente primera, fuente de toda formalidad y del ser. *La Idea mantiene con el Uno las mismas relaciones de dependencia que los singulares concretos mantienen con la idea*. Si bien el Uno no es causa del ser sólo para todo el mundo inteligible, sino que lo es también para cada una de las Formas de todos los singulares concretos. Todo pende del Uno. Todo recibe del Uno la formalidad y el ser" (*Contemplation et vie contemplative*..., ed. cit., p. 221 s. – Las cursivas son nuestras).

El principio de que «todo está suspendido del primer Principio» se encuentra también, y es algo bien conocido, en Aristóteles (*Metaph.*, XII, 7, 1072 b 14: □□□ □□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□). Pero la reducción posee aquí un significado de fin de las aspiraciones y de punto de llegada, no de punto de partida o de dependencia efectiva.

les lo que está totalmente separado del mundo, y le es imposible (porque ello no «conviene» a su naturaleza) conocer seres singulares, por temor a dispersarse y a contaminarse. Al contrario, el tema de la Providencia es uno de los más asiduos en Platón y en el platonismo, del mismo modo que el de la producción de las cosas, que es su fundamento. Así pues, Santo Tomás puede escribir con perfecta lógica platónica: "□□□□□□□ graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit *exemplar* eius cuius dicitur forma; vel ut sit *principium cognitionis ipsius*, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. *Et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas*". La razón se encuentra en la fundamentación de la causalidad del devenir, ya se trate de una causa natural o de un principio dotado de conocimiento: "In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non agit propter formam nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: 1º In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae, secundum esse naturale; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. 2º In quibusdam vero, secundum esse intelligibile; ut in his quae agunt per intellectum, sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici *idea domus*, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit". Las «Ideas divinas» son pues el «fundamento» de la creación: "Quia igitur mundus non est casu factus, sed est a Deo per intellectum, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem ciuis mundus factus est. Et in hoc consistit rario ideae"[49]. La Idea es, por consiguiente, el principio activo de las cosas existentes en Dios. Es decir, ella es la esencia una y simple de Dios, considerada en su momento de causalidad *ad extra*, en la «prolongación» hacia lo real, que hace a Dios presente en el mundo, y al mundo sujeto a Dios. Se lo podría expresar también diciendo que, desde el punto de vista estrictamente teológico, la Idea de las cosas en Dios expresa la «*Diremtion*» originaria de la esencia divina con respecto a la fundamentación de lo real: "Licet Deus per essentiam suma se et alia cognoscat, tamen *essentia sua est principium operativum aliorum, non autem suipsius.Iideo habet rationem ideae secundem quod ad alia comparatur*; non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum"[50].

---

[49] *Sum. Theol.*, Iª, q. 15, a. 1. –La crítica de Aristóteles no afecta al principio metafísico de la Idea, sino solamente a la posición del □□□□□□□□□ ...: "secundum quod [Plato] ponebat eas [Ideas] per se existentes, non in intellectu" (*ibid*., ad 1). La analogía del *artifex*, que Santo Tomás introduce aquí (a. 2, ad 2) y en otras partes (Cf. *In I Sent*., d. 36, q. I, a. 1; *De Ver*., q. II, a. 5, q. III, a. 1, ecc.) cuando trata el problema de la creación y de la providencia, es, evidentemente –¡es inútil decirlo!–, de inspiración platónica.

[50] *Sum. Theol.*, Iª, q. 15, a. 1, ad 2.

La «expansión», si se lo puede decir así, y la penetración de la esencia divina en el mundo del *devenir temporal* es explicada por Santo Tomás, conforme a la tradición patrística, sobre todo a San Agustín y al Pseudo Dionisio[51], por medio de la dialéctica de la Idea, precisamente tomada en su sentido platónico de *ejemplar* (□□□□□□□□□□□□), que Aristóteles ha rechazado expresamente: "Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et *secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest* et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio... *Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus*"[52]. Así pues, con respecto a Dios, y en cuanto a la relación de Dios con las criaturas y de las criaturas con Dios, el principio platónico es el que vale para la fundamentación de la realidad de lo finito, es decir, el principio del realismo absoluto, porque la ciencia (práctica) de Dios es causa de los seres, y porque es, pues, una ciencia dirigida ante todo hacia la causalidad, lo que la distingue de toda otra ciencia de los seres creados que conocen por una reflexión sobre las cosas mismas: "*Illud quod est principium essendi est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est*; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei vel principiorum eius; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione"[53]. Y ésta es precisamente la función de la Idea divina, como hemos visto.

En ese clima platónico concibe Santo Tomás la causalidad de la Idea divina en toda su plenitud unitaria de *causa exemplaris*, *efficiens* y *finalis*[54] preconizando la primacía de la causa final, que también pertenece en primer lugar, y con una fundamentación metafísica más explícita, a Platón más bien que a Aristóteles; porque Platón la ubica expresamente en el dominio trascendental, mientras que Aristóteles la considera en la esfera de la acción predicamental. En efecto, lejos de aislarse en la contemplación abstracta de la Idea, Platón, en sus años más maduros, es completamente absorbido por la tarea de impregnar con la Idea el mundo de la realidad cambiante. Se encuentran sus mejores testimo-

---

[51] La autoridad de Dionisio es invocada por ejemplo en *I Sent.*, d. 36, q. II, a. 1, a. 3; *De Ver.*, III, 2; y la de San Agustín en *De Ver.*, III, 1 contra.

[52] Esta «función dinámica» o causal propia de la Idea debe entenderse en sentido fuerte y exclusivo: "Eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundum quod significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem" (*loc. cit.*, ad. 2).

[53] *De Ver.*, q. II, a. 3, ad 8.

[54] *In I Sent*., d. 19, q. V, a. 2; d. 38, q. I, a. 1 y *passim*.

nios en la doctrina del *Anima mundi* y del Demiurgo, ya sea que ambos principios deban ser identificados en realidad (Festugière), o bien que permanezcan distintos. Son, en efecto, Principios trascendentales de una realidad predicamental. El *Anima* es definida simplemente como «principio de movimiento» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Así, gracias a su actividad, el orden y la unidad aparecen en el desorden y en la multiplicidad, puesto que el Alma está relacionada con las Ideas, y ella, por su naturaleza, se mueve a sí misma, de modo que puede garantizar la continuidad del movimiento en la realidad sensible[55]. Pero el alma garantiza también el *orden* en el mundo sensible –el movimiento reglado de las alteraciones de generación y corrupción– porque ella misma se mueve según un movimiento que está ordenado por dos principios: por una parte, el intelecto, que está en el Alma[56], contempla eternamente las Ideas y conoce así el orden; y, por otra parte, el Alma está formada por sustancias, una de las cuales (la sustancia del □□□□□□□□) es de la misma naturaleza que las Ideas, y las otras dos (el □□□□□□□□□□□□ y la mezcla de □□□□□□□□ y □□□□□□□□□□□□□□), ejecutan con la primera movimientos coordinados. Así pues, el Alma del mundo ve el orden (en las Ideas), y se mueve eternamente según sus propios movimientos siguiendo un orden.

Es evidente que toda esta teleología depende de lo Bello, el Uno y el Bien. El movimiento ordenado del mundo se produce en el nivel inferior, pero la energía, la dirección y el orden vienen de lo alto. En la teleología platónica, que llamamos trascendental, el Bien domina la eficiencia, la constituye y la sostiene, y, por ello, Platón ha sido el primero en concebir la causalidad divina como una donación generosa y beneficiosa. Santo Tomás, según la enseñanza de Platón, ubica el Bien en el origen de la causalidad: "Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est. *Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinent ad rationem boni*"[57]. Ya se encuentra aquí un nudo primario de la metafísica de la causalidad, del cual deberemos volver a hablar. Lo que importa por el momento es constatar la pertenencia esencial del principio de la Idea al principio del Bien, y, por consiguiente, el descenso de la energía operativa del Bien hacia la Idea y de la Idea (por obra del *Anima*, del *Demiurgo*... en Platón) hacia las cosas.

---

[55] Cf. *Phaedr.*, 247 d-e.

[56] Cf. *Tim.*, 30 b. – Me refiero a Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, ed. cit., IV, p. 103. El autor señala allí el mismo finalismo para el Demiurgo (p. 105 ss.) cuya obra formadora consiste en hacer pasar el mundo del desorden al orden.

[57] *Sum. Theol.*, Iª, q. 49, a. 1.

Cuando Santo Tomás profundiza de esta manera el ejemplarismo platónico, en su aspecto dinámico, no sólo tiene a San Agustín en su pensamiento, sino también, en primer lugar, al Pseudo Dionisio, quien insiste en la afirmación del carácter individual de los «ejemplares» divinos[58]; mientras que la tradición platónica heterodoxa («*Platonici*»), afirmando el carácter universalista, debe inventar, en consecuencia, una teoría complicada de emanaciones. Dionisio saca punta al problema y afirma que en Dios hay una Idea propia para cada ser: "Sed Dionysius sicut dixerat Deum esse causam totius esse communis, ita dixerat eum esse causam proprietatis uniuscuiusque; unde consequebatur quod in ipso Deo essent omnium entium exemplaria". Santo Tomás aprovecha la ocasión para exponer completamente su doctrina sobre la «*Diremtion*» primordial, donde subraya el «momento» de la libertad divina, principio único decisivo del don del ser, mientras que las Ideas son, en cierto sentido, los testigos dentro de la divinidad misma, de esta resolución: "Quod quidem hoc modo intelligi oportet: Deus enim, etsi sit in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et virtutem, cognoscit ex ipso posse procedere res diversas; huiusmodi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud: non autem omnia quae scit Deus ex ipso posse prodire, vult in rerum natura producere; illae igitur solae rationes intellectae a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificiata ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt"[59].

Nuestra investigación sobre la filiación del tomismo con respecto al platonismo teórico nos ha conducido a la «fórmula conclusiva» de la causalidad: "*Scientia Dei est causa rerum secundum quod haber voluntatem coniunctam*"[60]. En otra parte haremos el análisis explícito de esta fórmula, pero mientras tanto podemos observar que ambos elementos (*a*: *Scientia Dei = causa rerum*; *b*: *voluntas boni = principium causandi*) muestran hasta la evidencia su origen platónico[61], mientras que el elemento aristotélico penetra y se integra en el tomismo mediante un trabajo de elaboración íntima que transforma todos los conceptos fundamentales.

---

58 [illegible] (*De Div. Nom.*, c. V, § 8; *PG* 3, 824 C).

59 *In lib. Dion. de Div. Nom.*, c. V, lect. 3, nn. 664-665.

60 *Sum. Theol.*, Iª, q. 14, a. 8.

61 *Sum. Theol.*, loc. cit. –El origen bíblico está naturalmente fuera de discusión.

La prioridad metafísica del ser

No cabe duda de que las posiciones fundamentales de la metafísica de Santo Tomás no están bosquejadas con claridad desde sus primeros escritos. Sin embargo, el lector atento al desarrollo de las doctrinas observa que, a través de los años, los principios tomistas se profundizan y se simplifican en una cohesión más original y unitaria. La observación vale sobre todo para el término *esse*, el más simple y el más común en la vida, según parece, pero el más enigmático y el más complejo en el pensamiento. La reflexión de Santo Tomás se inspira en Aristóteles, se desarrolla con Avicena y Averroes, pero, en realidad, su pensamiento evoluciona en las dimensiones nuevas de la trascendencia que ha descubierto en Boecio, Dionisio y el *De Causis*: en consecuencia, el problema de la causalidad también es invertido.

En este punto es decisiva la crítica de Santo Tomás al *esse ut accidens* de Avicena. Entre Avicena –que concibe el *esse* (*ens*) y el *unum ut aliquid additum* como un «*accidens*» extrínseco– y Averroes –que se detenía en el «*esse in actu*», idéntico a la esencia en acto– Santo Tomás plantea el *esse* como acto primero de la sustancia y, por consiguiente, como acto sustancial del ente: "Hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi". Mientras que el *unum* concierne a la realidad indivisa del ente ("Hoc nomen unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum"), *idem*, contrariamente, designa la estructura indivisa: "Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum"[62].

El error de Avicena en ese punto parece más grave que el de Averroes, y su refutación es explícita:

> "Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia"[63].

El texto ha sido torturado en vano por los adversarios de la distinción real de esencia y *esse*, pero, como diremos más adelante, por el principio *forma dat esse*, en el cual se funda, permanece en la línea más auténtica de la interpretación legítima de esta distinción. Lo que nos interesa aquí es la semántica tomista del *ens* que, partiendo del texto de Aristóteles, se encamina hacia su plena

---

[62] *In IV Metaph*., lect. 2, ed. Turín, 1950, n. 553.

[63] *Ibid.*, n. 558.

madurez tomista, liberada, en lo sucesivo, de toda influencia aviceniana. De ello se sigue la conclusión: "*Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia*". *Ens* como participio de *esse* puede significar el acto de *esse* en ejercicio, según los diversos aspectos y significados del *esse*. Los principales entre ellos son el *esse essentiae* y el *esse* como *actus essendi*, el *esse* en el ámbito formal, y el *esse* en el ámbito de lo real. Aquí, el objetivo de Santo Tomás no es demostrar la distinción real de esencia y *esse*, que está sobreentendida en la aceptación de la tesis aviceniana (*esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia*...), sino afirmar la pertenencia intrínseca del *esse* al *ens* para garantizar la unidad constitutiva de lo real.

Santo Tomás parece limitarse a una copia de los textos aristotélicos, pero desde los primeros escritos se observa la presencia de un horizonte metafísico original, donde los términos toman un significado que los transforma completamente desde adentro, para conducir a ese «mundo invertido» que es la perspectiva de la verdad del ser de la metafísica. Se debe reconocer que, en Aristóteles, el concepto de *ens* permanece en la sombra debido a su aplicación al ámbito esencial, y el ente aparece en el capítulo séptimo del libro V de la *Metafísica*, que trata sobre los términos comunes de la ciencia. Por ello es comprensible que el interés principal del Filósofo se haya concentrado en la defensa del principio primero de no-contradicción, ya no en su forma parmenídea, en tensión entre el ser y el puro no-ser, sino según la determinación ontológica de la pertenencia de una realidad a su sujeto (predicación real-formal): "Una misma cosa no puede al mismo tiempo y en el mismo aspecto pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto"[64]. Lo que interesa a Aristóteles es la consistencia de la esencia real o la entidad del ente, como objeto de la inteligibilidad y materia de las proposiciones de la ciencia.

Desde el punto de vista metodológico, Santo Tomás está de acuerdo con Aristóteles, por la intermediación de Avicena, en que el objeto primero del intelecto (no sólo como *primum psychologicum* sino también como *primum criticum-ontologicum*) es la noción confusa de *ens*: constituye la referencia última de todos los conceptos, una especie de elemento continuo y permanente, que recibe de ellos las determinaciones particulares en las diversas esferas de lo real, puesto que *ens* dice realidad en acto, la realidad singular y la realidad en general, idéntica a lo inteligible, y enfrentándose al *no-ser*, que es lo irreal, lo

[64] *Metaph.*, IV, 3, 1005 b 19 ss.: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ […] □□. –Cf. XI, 5, 1061 b 36.

imposible, lo ininteligible. Lo propio del *ens* es estar al principio y al final del proceso de reducción conceptual de lo real, porque la «*ratio entis*» es la formalidad primera que funda la inteligibilidad de toda otra realidad, y de ese modo adquiere el valor de principio absoluto:

> "Sicut in demonstrabilibus oportet fieri *reductionem* in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnino scientia et cognitio rerum"[65].

Es evidente que no hay ningún concepto que pueda constituir el «punto de partida» del pensamiento, en todos sus aspectos, excepto el de *ens*:

> "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae[66]. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens"[67].

En cuanto al *contenido*, se sabe que *ens*, como participio de *esse*, designa su actualización, la inserción en la realidad efectiva. *Ens* equivale a *id quod est*, a *id quod habet esse*. Sobre esas precisiones gramaticales no hay ninguna controversia. Las dificultades comienzan cuando se trata de precisar el significado de *esse* en su función de actualización, de formalidad que actualiza el *ens*. En el

---

[65] *De Ver.*, q. 1, a. 1.

[66] *Avicennae Metaphysica*, tract. I, c. 6, ed. veneta, 1508, fol. 72 rb.: "Dicemus igitur quod ens et res et necesse esse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se sicut credulitas quae habet prima principia ex quibus ipsa pervenit per se et est alia ab eis sed propter ea… Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt ea quae sunt communia omnibus rebus, sicut res et ens et unum, etc. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis: vel per aliquid quod sit notius illis". Observemos cómo *res* precede a *ens*, lo cual puede señalar esta precisa orientación doctrinal calificada por Heidegger de *Vergessenheit des Seins.*

[67] *De Ver.*, q. 1, a. 1. Cf. *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 3; Parm., IV, p. 69 a; Mand., I, p. 200: (Avicena no es nombrado, pero la cita es casi literal) "Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu: sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates…". Cf. también *In IV Metaph*., lect. 6, n. 605, donde es precisada la conexión entre las dos operaciones fundamentales del intelecto que tienen por objeto respectivamente el primer concepto, el de *ens*, y el primer principio, el de contradicción, que «*dependet ex intellectu entis*». Véase también *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 6: "Inter ista quatuor prima [ens, unum, verum, bonum] maximum primum est *ens*: it ideo oportet quod positive praedicetur"; *ibid.*, ad 15: "Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis…". Particularmente importante, como veremos más adelante, es la doctrina del texto de *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 55, a. 4, ad 1, sobre la doble determinación del *ens*, una que puede llamarse «*additio constitutiva ad ens*» y la otra «*additio divisiva*»: aquélla concierne a los trascendentales, y ésta a las nociones predicamentales o a las esencias particulares.

mismo contexto, y siempre por intermediación de Avicena, Santo Tomás precisa que “...*ens sumitur ab actu essendi*, sed nomen rei exprimit *quidditatem* sive essentiam entis”. El «*ens in actu*» es, para Aristóteles, la esencia realizada gracias al despliegue y a la conexión de las causas[68], mientras que para el Doctor Angélico –desde el comienzo de su actividad doctrinal– toma un valor especulativo propio, es incluso presentado como fundamental. Eso es lo que nos hace falta examinar ahora.

En un primer grupo de textos, parece que Santo Tomás se contenta con volver al texto mismo de Aristóteles, por ejemplo en el comienzo del *De Ente et Essentia*:

> “Sciendum ergo est quod, sicut dicit Philosophus in quinto *Metaphysicae*, ens per se dicitur *dupliciter*: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem”[69].

Y en la explicación, el Doctor Angélico insiste en la identificación del *ens* con el «*ens quod dividitur per decem genera*», que es la esencia como modo de ser real, y hasta llega a citar a Averroes, el adversario de Avicena y de la distinción real de esencia y *esse*: “Unde Commentator in eodem loco dicit quod ’ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei”[70]. Sin embargo, en el capítulo quinto defenderá –como Avicena– la distinción real de esencia y *esse*.

---

[68] Así pues, las dos diferencias fundamentales del *esse* en el aristotelismo son la «espiritualidad» y la «corporeidad», las cuales, como modos de ser antitéticos, impiden la predicación unívoca del *ens*. Alejandro da testimonio de ello en su polémica contra los estoicos, quienes admitían que el *ens* es un género, puesto que profesaban el materialismo universal. Cf. Alex., *In Top.*, IV, 1, ed. M. Wallies, 301, 19 ss.: [illegible].

[69] *De Ente et Essentia*, c. 1, ed. L. Baur, Aschendorff, Monasterii, 1931, pp. 12, 17; ed. Turín, *Opuscula philosophica*, p. 5 a.

[70] Averrois Cordubensis, *Com. in V Metaph.*, t. 14, ed. veneta (minor), 1562, fol. 116 vb - 117 vb: “Hoc nomen ens dicitur de omnibus de quibus dicuntur praedicamenta; quia quod significat hoc nomen ens, idem videtur cum eo quod significant dictiones praedicamentorum... Sed debes scire universaliter quod hoc *nomen ens*, *quod significat essentiam rei est aliud ab ente quod significat verum*” (fol. 117 rab). En el *Epithomes in libros Metaphysicae*, tract. I, fol. 357 vab (desconocido para Santo Tomás), la posición está más desarrollada y es más explícita: “Ens dicitur multis modis. *Uno modo de quolibet decem praedicamentorum* et est de nominibus quae

En ese contexto averroísta, por así decirlo, o simplemente aristotélico, Santo Tomás se mueve con total comodidad, en las obras de esta primera época de su magistral carrera, como se ve en el siguiente texto del *De Ente*, donde se puede notar la equivalencia semántica de *ens* y *esse*, puesto que *esse* es todavía la simple abstracción de *ens*:

> "Esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat *essentiam* rerum prout dividitur per decem genera, alio modo secundum quod esse significat *compositionem* quam anima facit; et istud ens Philosophus [*V Metaph.*, t. 14] appellat verum"[71].

Así pues, el *esse* parece reducido a un «*habere actu essentiam*» o, en general, a una relación de pertenencia de orden real (*esse* categorial), o de orden lógico (*esse* predicable: verdad, falsedad).

Una variación importante aparece como imprevistamente, y poco más adelante. La división es triple, inspirada en Avicena, y el *actus essendi* ocupa allí un lugar aparte:

> "Sciendum quod esse dicitur *tripliciter*. *Uno modo* dicitur esse ipsa *quidditas vel natura rei*, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. *Alio modo* dicitur *esse* ipse *actus essentiae*; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus qui est operatio, sed actus primus. *Tertio modo* dicitur *esse* quod significat *veritatem* compositionis in propositionibus, secundum quod 'est' dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est *actus essentiae*"[72].

---

dicuntur secundum ordinem et propositionem, non quae dicuntur secundum meram aequivocationem. *Secundo dicitur de vero*... Dicitur etiam de quidditate cuiuslibet rei habentis quidditatem et essentiam extra animam sive apprehendatur huiusmodi essentia sive non. In decem praedicamentis… dicitur de eis nomen entis hic duobus modis: uno modo in quantum habent esse extra animam; secundo in quantum significant quidditates illarum essentiarum et ideo hoc nomen entis revertitur ad haec duo tantum, scilicet ad verum et ad id quod est extra intellectum"; cf. tract. II, initio, fol. 363 v. Parece que Averroes estuviera aquí bajo la influencia de la doctrina estoica (cf. S. van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leyde, 1924, p. VI).

[71] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; Parm., VI, pp. 169 b - 170 a; Mand., I, p. 488.

[72] *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; Parm., VI, p. 266 a; Mand., I, p. 766. –Aunque enunciada como un «*duobus modis*», esta triple división vuelve a plantearse, a una distancia no muy considerable, con la importante variación de que el *esse* como *actus essendi* se transforma allí en un significado principal, mientras que el *esse essentiae* es introducido por un *aliquando* y adquiere, por consiguiente, una función secundaria. El texto, de todos modos, está siempre bajo el patrocinio del Filósofo. Cf. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2: "Utrum in Christo sit tantum unum esse"; Parm.,

En un mismo contexto, pero con un desarrollo mucho más complejo, se nos presenta la noción de *esse* –también designada como «*actus entis*»– aún no totalmente distinta de las categorías, sino como su atributo; sin embargo, se precisa que, en sentido propio, puede ser atributo únicamente de la sustancia[73]. No obstante, este *esse* no es concebido como algo extrínseco, sino como una resultante de los principios mismos de la sustancia; y así el texto nos permite preguntarnos en cierta medida si Averroes no habría tomado su revancha contra Avicena. Leámoslo en sus tres etapas:

> "Dicendum, quod esse, dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in *V Metaph*., et in quadam glossa Origenis super principium *Ioannis*. [a] Uno modo, secundum quod est *copula verbalis* significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam *anima* facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis. Et sic *esse* attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. [b] *Alio modo esse* dicitur *actus entis* in quantum est ens, idest quo denominatur ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur".

Sin forzar demasiado esta terminología, el *esse*, llamado *actus entis* (y no aún *actus essendi*) «*quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura*», podría ser también la *existentia* entendida como esencia realizada (por oposición a la esencia posible). Por otra parte, la continuación del artículo sigue hablando de

---

VII, 1, p. 84 a; Moos., III, p. 238: "Dicendum quod secundum Philosophum, *V Metaph*. (7, 1017 a 31), *esse* duobus modis dicitur: Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subiecto, ut dicit Philosophus in *VI Metaph*. (4, 1027 b 25). Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. *Aliquando* tamen esse sumitur pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus".

La expresión «*esse quod pertinet ad naturam rei* secundum quod dividitur per decem genera» de la que se dice que «est in re et est actus resultans ex principiis rei sicut lucere est actus lucentis», se corresponde con «quasi consituitur per principia essentiae» del *Comentario a la Metafísica*, y puede dejar perplejo. Aislada, es posible que esta expresión no resuelva la controversia de la distinción real, y es necesario remitirla a la noción de participación de las fuentes platónicas (Boecio, Dionisio, *De Causis*), a las cuales corresponde la superación definitiva del extrinsecismo aviceniano.

[73] *Quodl*, IX, q. 2, a. 2 [3].

una doble atribución: una, de lo que tiene el *esse ut quod*, es la sustancia completa subsistente; la otra, *ut quo*, para las formas y los accidentes:

> "Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei *quod* proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in *I Physic.*[74]. Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse, alio modo, idest *ut quo* aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album".

La última parte del texto aplica y confirma esta distinción de un *esse* sustancial *ut quod* y de un *esse* accidental *ut quo*, hasta el punto de hablar expresamente de un *duplex esse*:

> "Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur *esse duplex*. Unum scilicet esse *resultans* ex his ex quibus *eius unitas integratur*, quod proprium est *esse suppositi substantiale*. Aliud est *esse supposito attributum* praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur: Socrates est albus".

Por consiguiente, en la Persona divina de Cristo, concluye el artículo[75], puesto que sólo hay un único subsistente en cuya integridad concurre también la naturaleza humana, sólo hay un único *esse suppositi*, porque la unidad del *esse* viene del agente (de la Persona divina que es *quod*), y no de las naturalezas (que son principios *quibus*). No creo forzar el texto diciendo que el *esse*, aquí y en todo este primer periodo de doble influencia aviceniana y averroísta, es entendido como *esse in actu* más bien que *esse ut actus*. En consecuencia, en Cristo (*in statu unionis* como Verbo encarnado) hay un solo *esse* sustancial (el *esse* eterno y divino del Verbo), aunque se pueda admitir en él –como en todo agente que es totalmente subsistente– un *multiplex esse accidentale*. Si (hipotéticamente) en Cristo, la naturaleza humana llegara a ser separada de la divinidad del Verbo, tendría entonces su propio *esse* finito distinto del *esse* divino: "Non enim impediebat quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens"[76]. La firme declaración de que el "esse est id quo fundatur unitas

---

[74] *Phys.*, I, 2, 185 a 22 ss.

[75] Seguramente en el mismo sentido interpreta la distinción, que aparece en la cuestión *De Unione Verbi incarnati* (a. 3), de un *esse principale* (según la naturaleza divina) y un *esse sencundarium* (según la naturaleza humana), y, en consecuencia, también de un *duplex esse*, pero «*secundum quid*».

[76] *Quodl.*, IX, q. 2, a. 2 [3], Turín, p. 181 a.

suppositi: unde esse multiplex praejudicat unitati essendi"[77], se comprende mejor si se considera el «*esse ut actus*»; pero eso sólo será afirmado de una manera explícita más tarde. Acá tenemos en vista sobre todo el «*esse in actu*», el acto de realización en sentido aviceniano. Este significado nos parece predominante en lo que se puede llamar la «primera» forma de la demostración de la distinción de esencia y *esse*, que culmina con la *Summa Contra Gentiles*. Ciertamente Santo Tomás siempre ha admitido una distinción real de *esse* y *essentia*, pero hay un desarrollo en su manera de interpretarla[78], que supone a su vez un movimiento de profundización en la manera de entender el *esse* como acto. Veámoslo en sus momentos esenciales.

La originalidad del *esse* tomista puede ser presentada en dos tiempos o dos momentos que se compenetran en complejas relaciones, muy difíciles de desenmarañar para un historiador de las doctrinas, pero que permanecen fuera de discusión en el plano de la crítica doctrinal.

El primer momento está constituido por la aceptación incondicional de la definición de Dios dada en el libro del *Éxodo*: "Yo soy El que es"[79], que Santo Tomás comparte con todo el pensamiento cristiano patrístico y medieval[80]. Desde ese momento, el *esse* es considerado como la última determinación metafísica de la esencia divina. De esta manera, se imponía sin contraste como la «perfección» constitutiva suprema, y perdía su ambigüedad onto-fenomenológica, e incluso se planteaba como la perfección más alta, siendo Dios el Ser absolutamente perfecto.

El segundo momento, y esto es característico de la asimilación tomista del texto bíblico, es una forma de doble dialéctica, puesto que, por una parte la noción bíblica es insertada dentro de una posición doctrinal bien definida, heredada de la tradición clásica (platonismo, aristotelismo, neoplatonismo), por otra parte el contenido y los temas de las diversas fuentes, gracias a la noción

---

[77] *Ibid.*, ad 2, Turín, p. 181 b.

[78] El texto que expresa quizá en su forma más densa y más completa la situación de esta primera etapa aviceniana del *esse* tomista es el siguiente: "Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis...; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex *esse* et *quod est*" (*De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 8). Hágase la comparación con los textos anteriores, espec. *De Ente et Essentia*, c. 5, y con *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1.

[79] *Ex.*, III, 14.

[80] Cf. É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 2ª ed., 1944, pp. 50 ss., y para las referencias patrísticas, p. 46, n. 1; p. 50, n. 1; p. 51, n. 1; p. 53, n. 2.

bíblica de *esse*, se ven transfigurados y elevados a una interpretación de lo real absolutamente nueva. El instrumento principal y decisivo de esta transformación metafísica del *esse* bíblico parece haber sido indudablemente el Pseudo-Dionisio[81]. Pero alrededor de esta fuente principal, otras influencias convergentes intervienen para orientar y llevar la metafísica tomista hacia una concepción del ser y de la causalidad que, con los años, se hace cada vez más sobria y consistente, liberándose de todos los elementos parasitarios o dudosos (especialmente avicenianos).

Sobre la significación real del texto del *Éxodo*, no parece que pueda haber en él materia para las controversias. *Ser*, en el sentido pleno de esa palabra en el Antiguo Testamento, es, en primer lugar, «ser persona», un ser «*sui generis*»; es decir que no designa una realidad derivada de categorías abstractas, sino que está unido a la vida y a la actividad libre del hombre. En general, en el Antiguo Testamento, *esse* (*haya*) designa la unidad del ser, el devenir y el obrar libre y autónomo, y pertenece a la clase de los verbos internos-activos (= verbos de estado), que se nos hacen comprensibles en el [acto de] ser de una persona que actúa, en la libertad de su acción. Aplicar el *esse* a Dios (como leemos en el *Éxodo*), afirmarlo como su característica, es dar a entender que se atribuye a Dios un *esse* inmutable, eterno, y este *esse* es una existencia personal, libre, actuante, que pone por obra su voluntad y alcanza sus fines, y de ese modo obtiene también la felicidad y la salvación de su pueblo[82]. Esta inclusión del *esse* divino entre los valores supremos de la persona de Dios y del hombre es completamente extraña al pensamiento griego. En el pensamiento hebreo aparece explícitamente en Filón, quien trata el *esse*, según la doctrina ortodoxa de

---

[81] La primera determinación de la esencia divina como puro *esse*, en el *De Ente et Essentia*, es realizada sobre la base de la única autoridad del *De Causis*. Cf. *De Ente et Essentia*, c. 6, ed. Bauer, pp. 47, 7 ss.; Turín, *Opuscula philosophica*, pp. 14 b, 15 a: "Deus est esse tantum…Propter quod, in commento nonae propositionis libri *De Causis* dicitur quod individuatio primae Causae quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius". –Se trata de la proposición XIX[a], como lo observa con exactitud Baur: "...Bonitas prima non influit bonitatem super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem" (O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute» bekannt unter dem Namen «Liber de Causis»*, Friburg a. M., 1882, p. 181).

[82] Para todo el problema de la interpretación de *Ex*., III, 14, véase T. Boman, *Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingue, 1952, espec. pp. 21 ss. –Cf. pp. 39 ss. para una confrontación con el «*esse* estático» de la concepción griega, cuya excepción sería Heráclito: "Die Hochschätzung der Veränderung und Bewegung ist ungriechisch" (p. 40). –El sentido dinámico de *Ex*., III, 14, es decir, de absoluta libertad de Dios en sí mismo y en su acción en la historia, había sido sostenido también por F. Delitsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1885, p. 127 s. y p. 164.

la creación, como atributo propio de Dios[83], y es probable que la interpretación patrística, donde bebe también Santo Tomás, esté en una buena parte bajo su influencia.

La originalidad del *esse* tomista se dibuja claramente con su origen bíblico directo y con el complejo de sus fuentes doctrinales, desde el comienzo, desde la primera explicación de la naturaleza divina propuesta por Santo Tomás en su *Comentario de las Sentencias*[84]. El texto del Maestro de las *Sentencias* es, como habitualmente, más bien lacónico[85]; bajo la autoridad de San Agustín, quien atribuye a Dios la sustancia, o mejor la «*essentia*» (□□□□□□□), se introduce el texto del *Éxodo* (III, 14), acompañado de un conocido *Comentario* de San Jerónimo para quien Dios es «*essentia*» pura, porque en su ser propio no está sujeto al pasado ni al futuro (*qui non novit fuisse vel futurum esse*). El Maestro de las *Sentencias* precisará eso, mediante un recurso a San Agustín: el sentido sería que a Dios pertenece «sólo ser» ("*sed tantum esse*... Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse"); y por un notable texto de San Hilario: "Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa, et naturalis generis proprietas". Sobre esos elementos, Santo Tomás construye los tres artículos de la primera cuestión (¡simple nomenclatura más bien que construcción!), que se dedica a la exposición de las «*Auctoritates*», sin comprometerse aún en una elaboración personal que vendrá más tarde. El más importante es el artículo primero: "*Utrum esse proprie dicatur de Deo*". El «*sed contra*» está guiado por *Ex.*, III, 14, reforzado por la autoridad de San Juan Damasceno, retomado en el cuerpo del artículo en segundo lugar, y por la autoridad de Rabí M. Maimónides. En la solución, la «*ratio Hieronymi*» ya citada está en primer lugar; pero las tres razones que siguen muestran el considerable camino ya recorrido por el joven bachiller, puesto que tienen la finalidad de mostrar que Dios no tiene propiamente una esencia, sino que su esencia es simplemente ser. La «*littera*»

---

83 Cf. H.-A. Wolfson, *Philo*, Cambridge, 1948, t. I, p. 210: "With his conception of the ideas as created by God, and hence as dependent upon God for their existence, Philo departs from Plato with regard to the application of the term «that which really is» (□□□□□□□□□□□□) to the ideas. The term is reserved by him for God alone. In this he derives support for the scriptural name of God, «I am», which in the Septuagint is translated by «God alone has veritable being». Accordingly, God is invariably described by him as He that really is (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□) or He that truly is (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)". Cf. la documentación completa en *Indices ad Philonis Opera*, véase espec. □□□□□□□ t. VII, pp. 226 ss.; □□□□, p. 584 s. La interpretación de la tradición hebraica está representada, en la Edad Media para los autores escolásticos, por Rabí Moisés Maimónides. La influencia de Filón en la teología patrística está fuera de discusión.

84 *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; Mand., I, p. 193: "…in qua agitur de proprietate divini esse".

85 *Ibid.*, Mand., I, p. 191.

de San Agustín, citada por el Maestro de las *Sentencias*, aclara una simple conveniencia de términos:

> "Est itaque Deus, ut ait Augustinus, sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur essentia: quam Graeci □□□□□□□□ vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia, et ab eo quod est scire, dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia"[86].

El camino va, pues, del *esse* a la *essentia*. Santo Tomás, en el desarrollo de las tres razones siguientes del artículo, procede en un sentido diametralmente opuesto, poniendo en relieve el predominio del *esse* sobre la *essentia*:

> "Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni [...] qui dicit, quod *qui est significat esse indeterminate, et non quid est*: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis *qui est*".

La siguiente «*ratio Dionysii*» hace pasar de repente del *esse* semántico existencial al significado «intensivo» que, profundizado cada vez más, constituirá el eje central de la metafísica tomista:

> "Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita".

La «*quarta ratio*», de Avicena, *continúa* esta demostración de la singularidad del *esse* divino que, a diferencia de las criaturas, se identifica con la esencia divina. La importancia del recurso a Avicena es realzada por la referencia a la composición de *essentia* y *esse*, y, por otra parte, por el reemplazo de la terminología del *Éxodo* por la de Aristóteles, destacando que atribuye expresamente al *esse* la calificación de «*actus*»: "...hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi"[87].

---

[86] Cf. *Ibid.*, Mand., I, p. 194.

[87] Al menos tres de las cuatro objeciones del artículo (ob. 2, 3, 4) son consagradas a la semántica del «*qui est*». En las respuestas del Doctor Angélico se vuelve a mencionar la superioridad del «*qui est*» sobre todos los nombres divinos; no sólo porque el *esse* designa un efecto causado por Dios en las cosas (ad 2), sino porque es la perfección más simple (ad 3) y la más universal en su indeterminación, según la expresión del Damasceno: "alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen «qui est» dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum" (Mand., I, p. 195).

El artículo tercero está reservado para la determinación definitiva de la primacía metafísica del «*qui est*»: "Utrum hoc nomen *Qui est* sit primum inter nomina divina", cuyo «*contra*» es particularmente importante. Se cita allí, junto al texto ya conocido de Dionisio, el *De Causis*, que en esa época es atribuido a Aristóteles:

> "Contra, secundum Dionysium [...] divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes, esse prius est, ut dicitur [...] his verbis: «Ante alias ipsius», scilicet Dei, «participationes, esse positum est». Cui etiam dictum Philosophi […] consonat (lib. *De causis*, prop. 4): Prima rerum creatarum est esse. Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et «qui est» [primum] inter alia nomina"[88].

Esa aproximación o amistad establecida aquí por error entre Dionisio y Aristóteles ya no será desmentida en la obra de Santo Tomás, y, cuando haya podido descubrir el verdadero origen del *De Causis*, en su comentario hará todo lo posible –como veremos– para atraer al Filósofo y al autor desconocido del opúsculo hacia la órbita de Dionisio y de la ortodoxia cristiana.

El cuerpo del artículo oculta el fundamento teórico de esta semántica del «*Qui est*» divino, puesto que nos hace asistir al profundo cambio de la semántica platónica, según la cual el nombre propio de Dios es *Bonum*, mientras que *ens* designa el conjunto de las cosas fuera y por debajo de él; la razón de la preeminencia atribuida al *ens* se toma de su universalidad semántica y de su carácter absoluto, mientras que todos los otros términos «*unum*, *verum*, *bonum*...» presuponen el *ens*, el cual, por consiguiente, los contiene a todos: "Si autem comparemus ea ... secundum intentiones eorum (= según su modo de significar), et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cuius ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum". La argumentación que sigue es tomada textualmente de Avicena, quien no obstante no es citado:

> "Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen"[89].

---

[88] *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; Mand., I, p. 199.

[89] *Ibid.*, *ed. cit.*, I, p. 197. –El art. 2 («*Utrum Deus sit esse omnium rerum*») comporta una dificultad de interpretación con respecto a un célebre texto de Dionisio, del que se hablará en su momento.

Así es afirmada, de la manera más categórica, la promoción del *qui est* bíblico al rango de primer absoluto metafísico, alrededor del cual el Doctor Angélico, durante toda su vida, desarrollará la trama cada vez más clara de la estructura del ser. Entonces ahora conviene indicar las etapas según las fuentes aquí señaladas. Ahora bien, aunque es evidente que la noción tomista de *esse actual*, es decir, como *acto intensivo*, o como totalidad de todas las perfecciones, es la inversión de la noción aristotélica del *esse* funcional; del mismo modo el otro aspecto de la plena noción tomista de *esse* como *acto intensivo*, o como totalidad de todas las perfecciones y suprema perfección, deriva de una interpretación y de una inversión genial de la especulación neoplatónica del orden y de la emanación de las hipóstasis partiendo del Uno[90].

El principal progreso de la noción tomista de *esse* consiste precisamente en tratar el *esse* como «acto», y en declararlo perfección □□□□□□□□□□□□□□, lo que constituye una verdadera revolución con respecto al aristotelismo y al platonismo, y, quizá, con respecto a todas las principales formas históricas de la filosofía que concentran el acto en la forma y en la esencia. Contrariamente, Santo Tomás plantea el *esse*, anterior a la esencia, como acto actualizante primero. En un primer grupo de textos, el acto de *esse*, presentado como «acto primero y último», es «la actualidad de toda forma o naturaleza», «el acto más formal y más simple». En otra serie de textos, el *esse* es presentado como lo «más íntimo y profundo» que hay en las cosas, y como el «*acabamiento* de todas las perfecciones». El *esse* es, pues, lo «más perfecto» que hay en la realidad; y el nombre más propio (o el menos impropio, si se lo prefiere) que podamos dar a Dios es el de *Ipsum ESSE subsistens*, que es el «*ESSE sine adiecto*» o el *ESSE PER ESSENTIAM*.

La responsabilidad de esta revolución metafísica, cuyo autor es Santo Tomás, está determinada especialmente por las dos fuentes neo-platónicas señaladas en el comienzo de su actividad científica, el Pseudo-Dionisio y Proclo, que se reducen probablemente a una única fuente, porque parece que el primero fuera un fiel discípulo del segundo. La influencia de Dionisio en Santo Tomás está especialmente estudiada en la teología metafísica del *De divinis Nominibus*; la de Proclo se ejerce indirectamente, primero por la obra anónima *De Causis*, y seguidamente en forma directa por la *Elementatio theologica*, fuente directa de ese opúsculo, tal como el mismo Santo Tomás será el primero en lograr demostrarlo. Para Dionisio, la perfección suprema y, por consiguiente, el nombre propio de Dios es el *Bonum*, y, mejor dicho, según su terminología, el *Superbonum*, mientras que el *ens* o el *existens* se dice de las cosas creadas; por

---

[90] Para una primera exposición de la noción de *esse intensivo*, cf. nuestra obra *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., 1950, pp. 194 ss.

ello, en el capítulo cuarto se trata del Bien, mientras que el capítulo quinto se titula *De ente* como primer causado. También el *De Causis* se atiene a esta absoluta prioridad del Bien sobre el ser, y formula una proposición especial para consagrar esta inferioridad del *esse* en relación con el Bien, declarando que el *esse* es la primera realidad creada: «*Prima rerum creatarum est esse*...» (prop. IV). ¿Cómo es posible, entonces, que Santo Tomás, precisamente apoyándose en esas dos fuentes, típicamente neoplatónicas, llegue a una noción del *esse* que es exactamente la inversión de la orientación metafísica que profesan esas fuentes? La respuesta a esta pregunta pertenece ante todo a los dos *Comentarios* tomistas, los cuales aparecen espaciados en un gran intervalo de tiempo[91].

a) De divinis Nominibus
c. V.: «de Existente, in quo et de Exemplaribus»[92]

Al principio, Santo Tomás pone en relieve la doctrina platónica de la *trascendencia* absoluta de la divinidad y, por consiguiente, el carácter de impenetrabilidad de la esencia divina, que sólo puede ser nombrada por los nombres de sus efectos y no en sí misma. Después del primer nombre, *Bonum* (c. IV), que abarca tanto las cosas existentes como las no existentes, tal como la materia primera (asimilada por los platónicos al *non-ens*), los otros nombres principales son *ens-esse*, *vita*, *sapientia*...[93]. Por consiguiente, permanecemos siempre en el campo de la atribución y no en el del conocimiento en sí mismo; podemos, en efecto... "laudare Deum nomine *boni*, secundum quod est causa omnium bonorum; et nomine *existentis* [entis], secundum quod facit omnem substantiam; et nomine *vitae*, secundum quod vivificat omnia; et nomine *sapientiae* secundum

---

[91] El Comentario de Dionisio pertenece a la época de juventud de Santo Tomás, el del *De Causis* es de la época de plena madurez. En ambos, el método es el del comentario literal (*expositio*), tal como es practicado siempre por Santo Tomás; pero mientras que el *Comentario sobre el De Divinis Nominibus* no abandona jamás la letra del texto, el del *De Causis* forma un tratado completo de metafísica, y está lleno de continuas preguntas y comparaciones doctrinales.

[92] Cf. *in librum beati Dionysii de divinis Nominibus expositio*, ed. Pera, Turín, 1950, pp. 227 ss., n. 616 ss. –Para que sea más cómodo, las citas remitirán a los números insertados en el texto de esta edición.

[93] *Ibid.*, n. 606-610.

quod dat sapientiam"[94]. Se trata de esa dependencia causal universal (extrínseca en cierto sentido) que es designada en las primeras obras como «*efficiens-exemplaris*»[95]. Una segunda observación más importante aun que la primera, destaca la crítica de Dionisio contra el «separatismo» platónico que planteaba efectivamente tantas causas distintas como formalidades distintas, aislando de este modo fuera del Bien en sí, que era la causa de los bienes participados, el *esse per se*, la *vita per se*, y así sucesivamente... Dionisio unifica todas esas perfecciones en las causalidades respectivas del único Principio primero[96], aunque mantiene la trascendencia absoluta de esas perfecciones. Éste es uno de los momentos decisivos de la metafísica tomista y de la purificación nocional de la atribución del *ens-esse*, que en el tomismo suplantará a la (extrínseca) del Bien. Santo Tomás se concede una dilación para denunciar la naturaleza y la importancia de la «corrección» que hace Dionisio[97]. Podemos distinguir en su *Comentario* tres momentos:

a. "Sciendum est quod Platonici, quos multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia compositionem, posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante homines singulares qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem, cuius participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod, ante ista viventia composita, esset quaedam vita separata, cuius participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam; et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio quod nominabant per se bonum et per se unum".

b. La «corrección» y la superación realizada por Dionisio:

"Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit: *consentit* quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi; *dissentit* autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium quod est Deus".

---

[94] *Ibid.*, n. 611.

[95] Cf. por ejemplo *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 2; Parm., VI, p. 67 b.

[96] *De divinis Nominibus*, n. 612-613.

[97] *Ibid*., n. 634.

c. La «*perfectio separata secundum rem*» (= Dios) y «*secundum rationem*» (= la formalidad abstracta):

> "Cum ergo dicitur per se vita, secundum sententiam Dionysii, dupliciter intelligi potest: uno modo, secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo, secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem et sic per se vita est quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis...[98]. Hic autem per se vitam accepit pro vita quae inest viventibus: loquitur enim hic de participationibus, vita autem per se existens non est participatio".

Ese prólogo ya ha preparado la noción siguiente de *ens* (*esse*). Los platónicos no veían en él más que el grado ínfimo de las formalidades reales, no sólo posterior al Bien, sino también a la inteligencia y a la vida, como veremos en el *De Causis*. Opuestamente, Dionisio lo atribuye a Dios mismo, anterior a todo lo demás, incluso anterior al espíritu o Inteligencia, aunque no obstante en el segundo rango, después del Bien. La prioridad del *esse* sobre el *intelligere* –que, en la interpretación de Santo Tomás, adquiere un valor sistemático, y es decisiva para nuestro estudio– es demostrada por una audaz aplicación de la teoría platónica de la participación: sólo por la participación del inteligible, la inteligencia capta que el *esse* es; en consecuencia, el *ens* es anterior y la supera[99]. La emergencia del *esse* sobre todas las otras formalidades es afirmada por Dionisio de la manera más realista, como lo que abarca todos los siglos y toda duración, cuya causa es él:

> "Et sic patet quod ex primo existente, quod est Deus, causatur et *aevum* quod est mensura essendi; et substantia, quae est per se existens; et omne existens quocumque modo"[100].

Y no sólo las formalidades puras o estáticas son unificadas en Dios como *existens*, y atribuidas a la causalidad, sino también el devenir de la generación:

---

[98] Dionisio trata sobre ello más adelante en el cap. VI.

[99] *De divinis Nominibus*, n. 625: "Primo ponit duo universalia: scilicet existens et mentem, idest inellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, idest intellectus, non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens, posuerunt Platonici quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum, sicut intelligibile est ante intelligens et participatum ante participans. Et propter hoc, Dionysius hic dixit, quod Deus est et *ipsius existentis causa* creatrix et ipsius *mentis*".

[100] *Ibid*., n. 628.

"Et iterum, ex Deo causatur quod est mensura motus et ipsa generatio et id quod generatur: et non solum ipsa existentia causantur a Deo, sed etiam quaecumque sunt in existentibus, ut partes et proprietates naturales et ea quae quocumque modo vel *insunt*, ut accidentia, vel *substant*, ut substantiae"[101].

Asistimos aquí al triunfo de la metafísica de la participación. Dios, en cuanto es el *esse per essentiam*, no es recibido por ningún sujeto, y es, pues, en quien confluyen todas las perfecciones, tiene la «plenitud de la energía del ser»:

"Omnia alia, sicut superius dictum est[102], habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse *secundum totam virtutem essendi*, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, *secundum totam virtutem essendi* esse habet"[103].

La participación del *esse* es la primera nobleza ontológica de la criatura finita. Es *comprehensiva* de todas las otras formalidades, y fundamento de su participación, de tal modo que, entre los nombres que se toman de los seres creados, es decir, de las «procesiones creadas», cuya causa total es Dios, el *esse* es verdaderamente el nombre propio de Dios [104].

La conclusión de la laboriosa y, sin embargo, limpia «ascensión» de esta dialéctica de la participación es la afirmación del *esse* intensivo:

"Et ante alias ipsius participationes, *esse* propositum est et est ipsum secundum se *esse senius* eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant; magis autem, et ipsa secundum se esse participant et nihil est existens cuius non sit substantia et aevum, ipsum esse. Convenienter igitur cunctis aliis principalius sicut existens (□□□□□□□□) Deus laudatur ex digniore aliorum donorum eius"[105].

El punto resolutivo de esta dialéctica inaudita del *esse* está significado en la «coincidencia de los opuestos». El *esse*, con respecto a todas las otras perfecciones, es anterior a todo (*senius*), y Santo Tomás agrega por su cuenta (según me parece) que también es el más noble (*dignius*), no sólo es el primero en el orden de la derivación, sino el primero absolutamente, es decir, la «principal» calificación en dignidad ontológica. La demostración está condensada en los

---

[101] *Ibidem.*

[102] Cf. *ibid.*, n. 623-625.

[103] *Ibid.*, n. 629.

[104] Cf. *ibid.*, n. 631.

[105] *De divinis Nominibus*, c. V, § 5; *PG* III, c. 820 A; reproducido en ed. Pera, p. 230.

dos momentos o aspectos de la participación, que desde ahora han llegado aquí a su culminación:

1.- El *esse* como principio ontológico –como el *participado*– de todas las perfecciones, frente al cual son llamadas *participaciones*:

> "Deus... convenientissime nominatur nomine entis[106]... Quod autem *per se esse* sit *primum* et *dignius* quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: *primo* quidem per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse; prius enim intelligitur aliquid ens quam unum, vivens, vel sapiens"[107].

2.- El *esse* como lo abstracto formal –también lo supremo *participado*– cuyas diversas perfecciones son las actualizaciones reales:

> "*Secundo*, quod ipsum *esse comparatur ad vitam et alia huiusmodi sicut participatum ad participans*: nam etiam ipsa *vita* est *ens quoddam*, et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi *et comparatur ad ea ut actus eorum*. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse, sed quod magis est, omnia quae nomantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius *ipsum per se esse non sit substantia et aevum*, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse"[108].

Y Santo Tomás (no Dionisio) concluye apelando al texto del *Éxodo* (III, 14) donde Dios se llama a sí mismo con el simple término «*Qui est* – □□□□□□□»[109].

Pero, en la atmósfera de esta dialéctica de reducción al «*esse primum et simplex*», había otra apelación, a saber, al *esse* de Parménides; y algunos lo han presentido en una expresión del mismo Dionisio, quien, describiendo la trascendencia de Dios sobre los existentes y sobre sus vicisitudes, escribe: "Et neque erat neque erit neque factus est neque gignitur neque gignetur", y tampoco

---

[106] *De divinis Nominibus*, n. 633.

[107] *Ibid*., n. 635.

[108] *Ibidem.*

[109] *Ibid*em. –Dionisio lo ubica delante de todo el tratado, en la versión de los LXX: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (c. I, § 6, P. G. III, c. 596 AB). En su comentario (n. 97), Santo Tomás agrega a "Ego sum qui sum"... "et Vita et Veritas (*Io*., XIV, 6); et lumen (*Io.*, VIII, 12); et Deus (*Ex*., III, 6): Ego sum Deus Abraham".

es ...*magis autem neque est, sed Ipse est esse existentibus*[110]. El texto de amplio alcance, que había llamado la atención de Santo Tomás desde el comienzo del *Comentario de las Sentencias*[111], es resuelto según el criterio de interpretación adoptado en todo el problema de los nombres divinos, y que ya ha sido señalado, es decir, en el sentido de que los nombres atribuidos a Dios no afectan a su ser y a su naturaleza, sino que designan las participaciones divinas en las criaturas, o el fin de la causalidad divina en ellas:

> "*Ipse est esse existentibus*, non quidem ita quod ipse Deus sit esse formale existentium, sed eo modo loquendi utitur quo Platonici utebantur qui esse separatum dicebant esse existentium, in quantum compositiva per participationem abstractorum paticipantur. Et quod causaliter sit intelligendum, apparet per hoc quod subdit quod *non solum existentia* sunt ex Deo, sed etiam ipsum esse existentium est ex Deo, qui est ante saecula; et dicitur esse ante saecula quia est *aevum aevorum*, idest mensura omnium dimensionum"[112].

Por consiguiente, resumamos las etapas principales del itinerario dionisiano del *esse* en la interpretación tomista:

a. Si el *esse* es el acto de las cosas finitas, Dios no es tanto el *esse* como el *superesse*.

b. Entre los nombres sacados de las criaturas, el de *esse* es el primero, y el que conviene en mayor medida a Dios.

c. El *esse* es el efecto propio de Dios en las criaturas.

En consecuencia, la fuente principal de la noción tomista de *esse* intensivo es, ante todo, el misterioso autor de los *Areopagitica*.

---

[110] *Op. cit.*, c. V, § 4, *PG* III, c. 817 D: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□.

[111] *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 2; Parm., VI, p. 68 a: "Utrum Deus sit esse omnium rerum". El problema es retomado en *C. Gent.*, I, c. 26 (cf. *La nozione metafisica di partecipazione*..., pp. 92 ss.). –Pero para la consistencia del concepto intensivo de *esse*, es sintomático el texto del *De Ente et Essentia*, Baur, p. 47 s.: "Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri possit: unde per ipsam suam puritatem, est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento nonae propositionis Libri de Causis, dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius". –Cf. *De Causis*, § 8: "Causae quidem primae, non est helyatin, quoniam ipsa est esse tantum" (ed. Bardenhewer, p. 173, 11).

[112] *De divinis Nominibus*, c. V, lect. 5, n. 630.

b) De Causis
Prop. IV[a]: "Prima rerum creatarum est esse"[113]

La influencia doctrinal del *De Causis*, si bien no puede ser igualada en absoluto al alcance de los *Areopagitica* y a la autoridad del nombre de un discípulo del Apóstol, permanece no obstante en primer plano, y ello es así gracias a la autoridad del Filósofo, a quien, en un primer momento al menos, el mismo Santo Tomás, con sus contemporáneos, lo había atribuido. Cuando, a continuación, en su época de madurez, Santo Tomás pudo conocer su verdadero autor (Proclo), escribió el *Comentario*, que se desarrolla en una constante confrontación del *De Causis* con Proclo, Dionisio y Aristóteles. Desde el punto de vista técnico, de la interpretación del texto, es quizá el escrito más perfecto en su sólida sobriedad de estilo; y para nuestro problema, de la fundamentación metafísica de la causalidad, ese escrito es absolutamente indispensable, porque se sitúa en la línea del último desarrollo de la metafísica tomista de la participación. Lo que ahora nos interesa ante todo es la noción intensiva de *esse*, como superación de la antítesis de aristotelismo y platonismo, que luego se transforma –como diremos– en el eje de gravitación de la metafísica tomista de la causalidad. La imponente arquitectura de las 31 (o 32) *Proposiciones*, en el fervoroso clima medieval de voluntad constructiva, y para un genio como Santo Tomás, apto para captar la profunda intuición de toda orientación metafísica, no podía dejar de tener profundas repercusiones. Éstas son tanto negativas como positivas, pero después de conocer la fuente principal (Proclo), el aspecto positivo prevalece sobre el otro. Procedamos con orden.

---

[113] O. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische* Schrift *«Über das reine Gute» bekannt unter dem Namen «Liber de causis»*, Friburg a. M., 1882, p. 166. Para el comentario de Santo Tomás, el texto citado es el de la ed. de Parma, con las correcciones propuestas por C. Vansteenkiste (*Note sur le Commentaire de saint Thomas du «Liber de causis»*, en *Études et Recherches*, Cahier VIII, 1952, pp. 171 ss.), que se basan en la confrontación de ocho manuscritos, y dan un texto que en adelante será considerado definitivo. Por mi parte he podido consultar en fotocopia el manuscrito de Cusa 195, que contiene el Comentario de Santo Tomás en los fol. 1 r - 34 v, en el cual aparecen breves anotaciones marginales de N. de Cusa. En la mayor parte de los casos se trata de correcciones del texto, pero a veces (sobre todo en el Comentario a la prop. IV[a], fol. 7 vb - 8 rb), se encuentran también algunas anotaciones críticas de puño y letra del C[al]. de Cusa. Nuestro estudio estaba terminado cuando apareció la edición crítica de H. D. Saffrey, O.P., *Sancti Thomae de Aquino super «Librum de causis» expositio*, Friburgo y Lovaina, 1954, (cuya página indico con la sigla S.), y la edición manual de C. Pera, *In librum de Causis expositio*, Turín, 1955. (He podido revisar todos los textos según la edición de Saffrey).

c) De Causis y el Pseudo-Dionisio: la reducción al «esse»

Según la más rigurosa ortodoxia platónica, el *De Causis* profesa la absoluta incognoscibilidad de Dios en la proposición Vª (la VIª para Santo Tomás): *Causa prima superior est omni narratione*[114]. El comentario tomista es un tejido armonioso de textos dionisianos, tomados de todas las obras del célebre anónimo, y que superan fácilmente la única proposición de Proclo cuestionada[115], porque en los puntos más delicados de fricción con la doctrina cristiana, se hace concordar el *De Causis* con el cristiano Dionisio, y no con el escolarca Proclo.

El principio fundamental de la inaccesibilidad de la Causa Primera a todo intelecto finito es «la caída infinita» que comporta el efecto con respecto a la Causa Primera. Como consecuencia, dada la correspondencia directa y necesaria entre el ser y el conocer, la Causa Primera no puede llegar a ser el objeto de ningún conocimiento finito; con respecto a ella todo lo que se puede hacer es profesar nuestra ignorancia, conocer nuestra impotencia. Dos textos fundamentales de Dionisio resumen esta doctrina:

> "Unde Dionysius dicit in primo capitulo *Mysticae Theologiae*, quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem".

Por consiguiente, los nombres que damos a Dios no indican el modo de ser de las perfecciones divinas, sino sólo nuestra manera de comprenderlas, o, mejor dicho, de no comprenderlas:

---

[114] O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 168. –El Doctor Angélico divide la proposición IVª en dos y, por consiguiente, se encuentra con que son 32 las proposiciones (en lugar de 31) del *De Causis* de nuestra traducción manuscrita.

[115] Citamos la prop. 123, ed. C. Vanteenkiste, *Procli Elementatio theologica*, en *Tijd. V. Philosophie*, XIII, 1951, p. 499: "Omne quod ens ipsum quidem propter supersubstantialem unionem indicibile est et incognoscibile est et cognoscibile propter quod solum primum penitus ignotum tamquam amethectum ens". No sé cómo ha podido aparecer en la versión latina con la expresión «*omne ens ipsum*». El original dice simplemente: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (*Proclus*, *The Elements of Theology*, ed. E.-R. Dodds, Oxford, 1933, p. 108). La misma expresión vuelve a aparecer en las proposiciones contiguas (121, 122). Más frecuente parece la expresión □□□□□□□□□□ (prop. 113, 120, 124, 125, etc).

"Unde Dionysius dicit IIº capitulo *Caelestis Hierarchiae*, quod negationes in divinis sunt verae, affirmationes vero incompactae, vel inconvenientes"[116].

Esto, que es el nudo teológico de la doctrina tomista de la analogía, es consolidado a continuación en el comentario, por apelación a la doctrina aristotélica del conocimiento, pero, junto con el Filósofo, Dionisio siempre está presente:

"Et hoc etiam Dionysius ponit I capitulo de *divinis Nominibus*, dicens: 'et neque sensus est eius, neque phantasia', quod iste [Proclus] nominat meditationem; neque opinio, quod iste [*De Causis*] nominat cogitationem; neque nomen, quod iste nominat loquelam, neque sermo, quod iste nominat narrationem; neque scientiam quod iste nominat intelligentiam"[117].

El objeto de la inteligencia, según Aristóteles, es la esencia; pero toda esencia, siendo una realidad finita, participa del ser de una manera finita. Dios es el *esse* puro; su esencia es el *ipsum esse* y, por consiguiente, trasciende la inteligencia:

"Et per hunc modum inducit hanc rationem Dionysius I capitulo *de divinis Nominibus*, sic dicens: 'Si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent', in quantum scilicet finite participant esse, 'qui est' supra omnem substantiam ab omni cognitione est segregatus"[118].

Pero entre el *De Causis* y el Pseudo-Dionisio hay una notable diferencia, si no es por el fondo de la doctrina, al menos en el método, puesto que el objetivo de las especulaciones dionisianas es redactar el catálogo de los «nombres divinos» aclarando los diversos sentidos y las aplicaciones al Bien soberano y suprasustancial, mientras que el *De Causis* se detiene en el umbral de lo inefable: "*Causa prima est super omne nomen quo nominatur*"[119].

Así, el clima doctrinal en el cual Santo Tomás examina la doctrina de lo real está bien definido: el *esse* como tal es reservado para Dios, mientras que las criaturas participan de él; ellas son *entia*. Estamos, pues, en las antípodas del *De Causis* para el cual el *esse* es «la primera de las cosas creadas». Sin embar-

---

[116] Para ambos textos: *Expositio super librum de Causis*, lect. VI; S., p. 43. –Cf. Dion., *Theol. myst.*, c. I, § 3, *PG* III, c. 1001 A; *Cael. hier.*, c. II, § 3, *PG* III, c. 141 A.

[117] *Ibid.*, lect. VI; S., p. 43. –Cf. Dion., *De Div. Nom.*, c. I, § 5, *PG* III, c. 593 A.

[118] *Ibid.*, lect. VI; S., p. 47. –Cf. Dion., *De Div. Nom.*, c. I, § 4, *PG* III, c. 593 A.

[119] *Ibid*., prop. XXIIª (XXIª); ed. O. Bardenhewer, p. 183. –Santo Tomás, lect. 22; S., p. 116: "Ex quo hic ulterius concluditur quod causa prima est altior omni nomine quod a nobis imponitur, quia omne nomen a nobis impositum, vel significat per modum completi participantis sicut nomina concreta, vel significat per modum diminuti et partis formalis, sicut nomina abstracta. Unde nullum nomen a nobis impositum est condignum divinae excellentiae".

go, Santo Tomás recurre siempre a Dionisio para encontrar el camino en el laberinto de esas difíciles proposiciones. Hay, según el *De Causis*, tres planos principales de lo real: la «Causa Primera» incognoscible e inefable, el *esse superius*, el *esse inferius*. El *esse superius* engloba los dos mundos espirituales: el de las «inteligencias» y el de «alma noble» o divina. Dios es declarado «*superius aeternitate*» (prop. Iª), las inteligencias son «*cum aeternitate*» (prop. IIª), el «*anima nobilis*» es «*post aeternitatem et supra tempus*» (prop. IIIª).

La existencia en el tiempo es el reparto de las almas inmersas en los cuerpos y sujetas a sus mutaciones. Estamos, pues, en presencia de un mundo formado por círculos concéntricos, incluido unos en el otro, donde los seres superiores son los incluyentes, y los inferiores los incluidos: la *Causa prima* gobierna todo (*regitiva omnium*), las *inteligencias* se reparten el mundo de lo inteligible, el *anima nobilis* gobierna el mundo de la corporeidad[120]. En Proclo y en la tradición neoplatónica toda la esfera de la realidad del *esse superius* que no está sujeta al cambio es divina, constituye el mundo divino (= realidad eterna, inmutable como Dios)[121]. Tal era la sustancia doctrinal del politeísmo pagano, pero he aquí que Dionisio viene a socorrer, justo en el momento indicado:

> "Dicimus autem eas [substantias immateriales separatas] aeternas tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione. Unde et Dionysius dicit Xº capitulo *de divinis Nominibus* quod non simpliciter sunt coaeterna Deo quae in Scripturis aeterna dicuntur"[122].

La más importante corrección de Dionisio, a la que continuamente recurre Santo Tomás para reubicar al *De Causis* en el camino de la ortodoxia, concierne a la tesis fundamental del separatismo de las hipóstasis divinas en la esfera ideal, de lo cual se derivaba luego la separación de la causalidad en la esfera real, como veremos. Éste es el momento decisivo para el concepto intensivo del *esse*:

> "Quia [Platonici] 'deos' appellabant primas formas separatas in quantum sunt secundum se universales, consequenter et intellectus 'divinos' et ani-

---

[120] Son diversas las fórmulas de la tríada platónica: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (Platón); □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (*Orac. chald.*); □□□□□□□□□□□□□□□□□□ (Proclo, Jámblico, Teodoro); □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (Siriano); hasta la tríada similar del Pseudo-Dionisio: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. Cf. J. Pepin, *Histoire des philosophies anciennes*, en *Hist. de la phil. et métaph.*, Paris, 1955, I, p. 235.

[121] *Ibid*., lect. III; S., pp. 17 ss.

[122] *Ibid*., lect. II; S., p. 12. –Cf. Dion., *De Div. Nom.*, c. X, § 3, *PG* III, c. 940 A. Al final de esta lección, Dionisio vuelve otra vez sobre ello para corregir la doctrina de los cielos animados (cf. S., p. 16).

mas 'divinas' et corpora 'divina' dicebant secundum quod habent quamdam universalem influentiam et causalitatem super subsequentia sui generis et inferiorum generum"[123].

En ese sentido, se ha sugerido la imagen de los círculos concéntricos; para Dionisio, al contrario, el círculo es único, la única causalidad divina es omnicomprehensiva y omnipresente, y es, pues, la única causalidad primera:

"Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant ordinatim diversas formas separatas, quas 'deos' dicebant, ut scilicet aliud esset per se bonitas et aliud per se esse et aliud per se vita et sic de aliis. Oportet dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa a qua res participant omnes huiusmodi perfectiones, et sic non ponemus multos deos sed unum"[124].

Está bien, continúa Santo Tomás, mantener el principio general de la participación –por otra parte afirmado, según él, por Aristóteles[125]– como expresión de la dependencia fundamental de lo finito con respecto a lo infinito, pero sólo es necesario admitirlo una sola vez, a saber, entre el *Esse per essentiam*, que es inteligencia y vida suprema, y el *ens per participationem*; bajo la Causa Primera, sólo existen individuos, espirituales y materiales. Hay perfecto acuerdo entre Aristóteles y Dionisio sobre ese punto, contra los platónicos:

"Et hoc concordat sententiae Dionysii supra positae... Unde et Aristoteles, in duodecimo *Metaphysicae*, signanter Deo attribuit et intelligere et vivere, dicens quod ipse est vita et intelligentia[126], ut excludat praedictas platonicas positiones"[127].

¿Qué sucede con la posición del *De Causis*? Santo Tomás, en la mayor parte de los casos, lo pone junto a Dionisio, y sobre todo en la reducción fundamental

---

[123] *Ibid*., S., p. 19 s.

[124] *Ibid*., S., p. 20.

[125] Santo Tomás aquí, como también en otras partes, cita *Metaph.*, II, 1, 993 b 24. Sobre la importancia de este texto en la síntesis tomista, véase *La nozione metafisica di partecipazione*..., pp. 64 ss.

[126] *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 24 ss.

[127] *In librum de Causis*, lect. III; S., p. 24. Hacia el final (S., p. 25), Dionisio es invocado dos veces más para presentar, mediante la doctrina cristiana de los ángeles, la única forma plausible de «subordinismo» causal como una consecuencia del separatismo de las hipóstasis formales. La corrección dionisiana es recordada sin cesar en nuestro comentario. Cf. lect. IV; S., p. 28: "Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit, sicut supra dictum est…". Véase una segunda alusión hacia el final (S., p. 33).

que estamos tratando[128]; y esto supone un criterio definido de interpretación para elevar el *esse* a la dignidad de «*primum metaphysicum*». Hay, sin embargo, una cierta distinción, y precisamente con respecto a la significación del *esse*, como se dirá.

Prima rerum creatarum est esse. El texto de esta célebre proposición parece comprometer radicalmente toda posibilidad de éxito de la tentativa tomista de concordar el neoplatonismo del *De Causis* de Proclo con el creacionismo del cristiano Dionisio. El comentario procede con un ritmo muy apretado para llegar a la conclusión de que el *esse*, que aquí es declarado «*prima creatura*», no es un *esse* separado subsistente por sí, sino el *esse* participado por las inteligencias. Ciertamente este *esse* puede ser llamado «la primera cosa creada», puesto que es acto y hace existir la esencia. Si se plantea que el *De Causis*, como Dionisio, no admite el separatismo de las hipóstasis, la conclusión se deriva por sí misma; pero es precisamente esta suposición la que es necesario establecer. Santo Tomás siente, en efecto, la necesidad de repetir la tesis clásica del platonismo sobre la prioridad absoluta del *Bonum* y del *unum* sobre el *ens*, donde es evidente que lo primero significa la divinidad y lo segundo el mundo de la finitud:

> "Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum, sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens; et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem creatum, utpote participans bonitatem et unitatem, tamen ponebant ipsum primum inter omnia creata"[129].

El texto sobre el *esse* del *De Causis* parece adherirse exactamente a esta línea. Conocemos ya la reducción que habría realizado Dionisio, según Santo Tomás. Acá, es anunciada nuevamente de una forma más completa y más interesante:

---

[128] "Secundum quem modum etiam Auctor huius libri intelligere videtur" (lect. IV); "Secundum sententiam Dionysii; quam videtur sequi Auctor huius libri" (*ibid.*); "Quia Auctor huius libri non concordat cum Platonicis in positione aliarum naturarum separatarum idealium, sed ponit solum primum, ut supra dictum est" (lect. V); "Quia Auctor huius libri non videtur ponere formas separatas" (lect. XII); "Sed quia Auctor huius libri non ponit diversitatem realem inter huiusmodi formas ideales abstractas…" (lect. XVI). –Entre los errores que Santo Tomás encuentra en el *De Causis*, además del de los cielos animados ya mencionado, está el de la necesidad de la creación «*ab aeterno*». Sin embargo, como se dirá más adelante, en un determinado punto, cuando trata de la creación del alma, Santo Tomás se ve obligado a admitir que el *De Causis* permanece fiel al mediacionismo de los neoplatónicos (cf. lect. V).

[129] *In librum de Causis*, lect. IV; S., p. 28.

"Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit… ponens eumdem ordinem quem et Platonici in perfectionibus quas ceterae res participant ab uno principio, quod est Deus; unde in IVº capitulo *de divinis Nominibus*, praeordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus, et ostendit quod eius participatio usque ad non ens extenditur, intelligens per non ens materiam primam. Dicit enim: 'Et, si fas est dicere, bonum quod est super omnia existentia et ipsum non existens desiderat'[130]".

Sigue entonces el texto clásico, que ya conocemos, de la prioridad metafísica del *esse* sobre todas las perfecciones participadas. Ahora bien, la interpretación tomista, en lo que concierne a la ortodoxia de Dionisio, y, pues, a su creacionismo, que hace del *esse* un atributo propio de Dios, puede ser plausible, puesto que se trata de precisar la significación de los «nombres divinos», y para Dionisio sólo hay un único Dios, a quien se atribuyen todos los nombres enumerados a lo largo del capítulo del *De Causis*. En consecuencia, el *esse*, como también la vida, la sabiduría, etc., pertenecen únicamente a Dios en sentido propio, aun cuando es posterior al Bien, que es el primer nombre de Dios como causa de todas las cosas.

Contrariamente, la situación del *De Causis* es distinta porque no trata problemas de terminología, sino que pretende presentar la arquitectura de lo real según las doctrinas del platonismo en su última madurez (Proclo), encerrado en la estrecha red de las correspondencias formales. El *esse*, según el *Comentario*, es el aspecto más formal de la totalidad de los existentes como actualidad primera universal frente al *esse superius* en general, que emerge sobre la inteligencia, sobre el alma, y sobre el sentido; no es, pues, una hipóstasis en sí, ni tampoco la doctrina de Dionisio, y Santo Tomás lo destaca con una perfecta exactitud:

"Videtur tamen non esse eius intentio ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici [aquí, Proclo] loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius, sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius"[131].

Pero he aquí que Santo Tomás, de manera inesperada, mostrando la relación de aquel «*esse creatum primum*» (que llama «*participatum*») con la Causa Primera, llama simplemente a ésta *esse purum subsitens*... *non participatum*:

"Et quamvis esse superius sit et in intelligentia et in anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiae ratio, et simili-

---

[130] *Ibid.* Cf. Dion., *De Div. Nom.*, c. IV, § 3, *PG* III, c. 697 A.

[131] *Ibid.*, S. p. 29.

ter est in anima; et propter hoc praemisit quod est supra animam et supra intelligentiam"[132].

Así pues, el par platónico «participado» y «no participado» es el que resuelve la posición ambigua del *esse creatum primum*:

"De hoc igitur esse in intelligentiis participato, rationem assignat quare sit maxime unitum. Dicit enim quod hoc contingit 'propter propinquitatem suam' primae causae; quae est 'esse purum' subsistens et est 'vere unum' non participatum, 'in quo non' potest aliqua 'multitudo' inveniri differentium secundum essentiam… Unde intelligentia quae est propinquissima causae primae habet esse maxime unitum"[133].

Pero ni el *De Causis*, ni ningún platónico jamás ha identificado a Dios con el *esse purum*, porque el *esse* es el abstracto formal de *ens* y, por consiguiente, sólo se dice de lo finito. Es y puede ser llamado infinito en cuanto es la formalidad primera predicada en general de todos y cada uno de los existentes. En consecuencia, su «realidad» efectiva se presenta constituida por su propia esencia, que es tal y tal otra, es decir, finita, y por el *esse* formalísimo, que es el acto común a todos los seres. Son las esencias concretas y finitas las que multiplican el *esse*, que en sí es ilimitado:

"Et ipsum quidem [esse] non est factum nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito"[134].

---

[132] *Ibidem.*

[133] *Ibid*. -Cf. lect. XVI, S., p. 95.

[134] *De Causis*, prop. IV; ed. O. Bardenhewer, p. 167; S., p. 26. –Al contrario, Santo Tomas entiende el *esse* de las inteligencias puras como finito, porque está limitado por la *esencia*, y la esencia en sí misma como infinita, porque es pura forma sin materia; pero todo ello es síntesis tomista, y no interpretación del neoplatonismo ni del escrito neoplatónico *De Causis*. Santo Tomás, quien cita sólo en el comentario de la prop. IVª la prop. 86 de Proclo, debía haber leído, continuando su lectura de la obra *Elementatio theologica*, la prop. 89, que explica por una parte la infinitud del ente principal (□□□□□□□□□□□□□ = *enter ens*) por la extensión ilimitada de su energía, por consiguiente, de la actualidad, y, por otra parte, explica su finitud por el hecho de que participa del Uno. Más claramente aún, la siguiente prop. 90 no deja ninguna duda sobre la significación que el neoplatonismo ha dado a la fórmula de la composición de finito e infinito. Proclo escribe, en efecto: "Omnibus ex finitate et infinitate constantibus praestitit secundum se prima finitas et prima infinitas", y después de la demostración se concluye: "Ante mixtum ergo haec primo" (ed. Vansteenkiste, p. 298). –El principio vuelve a aparecer con mucha frecuencia en las obras de Proclo, y deriva del *Parménides*, 144 e ss., que es el diálogo preferido de Proclo (cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 246 ss.); es repetido en la prop. 102, donde se lee que "res omnes

En su *Comentario*, Santo Tomás explica –con la ayuda de Proclo– el principio de que la «*perfectio* o forma separada» como tal es simple, indivisible, única..., de manera que si, de hecho, es multiplicada, ello depende de la potencia que se une a ella; pero mientras que Proclo y el *De Causis* hablan en general, y, por consiguiente, en plural, del «*enter ens*» (□□□□□□□□□□□□□□□□□□)[135], y evidentemente entienden que designan en las inteligencias el *esse* como infinito y la esencia como finita, Santo Tomás invierte exactamente la situación, puesto que para él el *esse* infinito es Dios y sólo Él:

> "Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus, ut dicitur infra in XVIª propositione. Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter"[136].

Santo Tomás retoma así la tesis central de su metafísica, es decir, la distinción real de esencia y *esse*, como acto y potencia, en toda criatura:

> "In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi; et ipsum esse quod recipit, est finitum. Et ex hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito"[137].

En el comentario a la prop. XVIª, reconoce perfectamente la posición platónica del infinito (*esse*) como formalidad intermediaria entre el Bien-Uno y el *ens*: es el infinito ideal. Pero ésa no es, según Santo Tomás, la doctrina del *De Causis*, para el cual –como para Dionisio– no existen formas ideales separadas, y, por consiguiente, lo único verdaderamente infinito es sólo Dios. Santo To-

---

habent essentiam per *ens primum*" el cual "*omnibus impertitur finitatem simul et infinitatem, mixtum existens ex his primo*" (*ed. cit*., p. 492).

El texto griego no deja duda (cf. ed. E. R. Dodds, p. 92). Santo Tomás cita esta proposición más adelante (lect. XVIII). Por consiguiente, el *De Causis* ha permanecido en la misma línea de Proclo cuando, en la prop. IV, ha escrito sobre *esse causatum primum*: "Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito" (ed. Bardenhewer, p. 167). Aquí es evidende, como en todo el platonismo, que se trata de una relación de ejemplaridad formal y no de composición real o de estructura.

[135] Se trata de las prop. 86-89 de Proclo (ed. cit., pp. 78 ss.). Santo Tomás, en su comentario, cita las proposiciones 89 y 86 en este orden (cf. S., p. 30).

[136] *In librum de Causis*, lect. IV; S., p. 30.

[137] *Ibidem*.

más es coherente consigo mismo en su objetivo de separar de Proclo el *De Causis*, que él ubicó en la escuela de Dionisio:

> "Sed quia Auctor huius... omnia attribuit uni primo quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii, ideo, secundum intentionem huius Auctoris, hoc 'primum infinitum' a quo 'omnes virtutes' infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus."...[En consecuencia] "et quod Proclus probat de idea entis, hic probatur de ente primo creato, quod est intelligentia"[138].

Cuando el *De Causis* afirma a continuación, en correcto estilo platónico, que lo Primero está «sobre lo infinito», Santo Tomás está listo para glosar que Dios está sobre lo infinito participado y creado (es decir, las formas puras o inteligencias, el alma y los cuerpos celestes), no de lo Infinito por esencia, que es Dios mismo:

> "Sed Proclus [y no el *De Causis*] hoc posuit tanquam idea infiniti sit media inter ideam boni et ideam entis"[139].

Entonces, podemos concluir de ello que el *esse* del que habla la prop. IVª no puede ser el *esse ut actus essendi*, que se encuentra en Dios «*per essentiam*» y en las criaturas «*per participationem*». Sólo en Dios existe el Bien increado, y, propiamente, tampoco se encuentra en las criaturas; son, más bien, todas las

---

[138] *Ibid*., lect XVI; S., p. 95.

[139] *Ibid*., lect XVI; S., p. 97. –La prop. XVIª (XVª) trata de la dependencia de las energías difundidas en el cosmos por el primer Infinito, que es el «*Ens primum creans quod est super infinitum*»; bajo él está el «*infinitum primum creatum*», que es la inteligencia. En realidad, todas las esencias divinas (inteligencias, almas nobles, cuerpos celestes) deben ser llamadas infinitas, infinitos causados por el *Ens primum creans*; pero todo eso, muy probablemente, para el *De Causis*, como para Proclo, no es la Causa Primera sino el *esse* como *prima rerum creatarum*. En el comentario tomista de esta proposición XVIª (XVª) son introducidas las prop. 92 y 93. Observamos, por su carácter sintomático, una corrección de lectura del texto, propuesta por Santo Tomás, contra el testimonio concordante de todos los manuscritos, para poner de acuerdo el texto con su propia interpretación (¡!). La prop. XVIª (XVª) comienza así: "Omnes virtutes quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia sunt acquisitae, fixae, stantes in rebus entibus, immo sunt virtus rebus habentibus fixionem" (S., p. 92). Santo Tomás quiere que la última proposición esté en singular: "Haec autem secunda propositionis pars in omnibus libris videtur esse corrupta; deberet enim singulariter dici: non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus, immo est virtus etc." (S., p. 93 s.). La razón del cambio propuesto es muy simple: el Doctor Angélico aplica la *virtus virtutum* a Dios mismo. Pero para Proclo y el *De Causis*, que son platónicos, no es así: el infinito primero no es Dios y, en consecuencia, la energía infinita tampoco, y el plural testimoniado por los manuscritos está ciertamente en su lugar (Bardenhewer, *op. cit.*, p. 177, 23, no observa ninguna variación de los manuscritos en el sentido querido por Santo Tomás).

criaturas las que se encuentran en él, en cuanto el *esse* es la formalidad abstracta que abarca y hace ser a todos los existentes. Para el neoplatonismo se trata de mantener al mismo tiempo, como se dirá más adelante, los dos principios el trascendentalismo y el separatismo, que son dos aspectos complementarios de una misma posición, donde uno es la razón y el fundamento del otro. Desde el primer punto de vista, la formalidad ideal, en virtud del principio de Parménides, es *en sí*, y, por consiguiente, es capaz de reunir en sí toda la actualidad en su simple e inmutable presencia –por ejemplo el *esse*, la vida, la sabiduría, etc.–, para las inteligencias, todas las almas... que son en ese sentido las más «comunicativas» entre las que no son participantes en el sentido tomista del término. Así pues, desde el segundo punto de vista, los participantes se distinguen de la formalidad pura (participada) precisamente por la potencialidad, que está en ellos, y no en ella, que es la «*pura essentia bonitatis, essendi, vitae*...» –en cuanto son en acto, son en la forma que los engloba y los supera. Todo acto y el objeto de todo acto de los participantes sólo puede ser finito. Aquí somos reconducidos al tema inicial de la especulación platónica y neoplatónica: la trascendencia absoluta de la Causa Primera inaccesible a todo intelecto finito, e inefable para todo espíritu distinto de la inteligencia divina. También los platónicos, y Proclo en particular, dan la conocida división ternaria de lo real: lo no participado, las participaciones, los participantes (□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□)[140], y es Santo Tomás quien, en ese contexto ya tratado (prop. VIª), vuelve a hacer referencia al término griego[141]. Próximo a la conclusión, el Doctor Angélico parece volver sobre sus pasos, limitando la esfera del conocimiento al *ens*, es decir, a lo concreto, mientras que el *esse* puro permanece intacto y oculto a toda mirada profana[142]:

> "Unde, cum causa prima sit supra ens, consequens est quod causa prima sit *supra* res intelligibiles sempiternas. Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum, sicut supra dictum est"[143].

Sigue la rectificación que ya conocemos, pero que deja intacta la situación del conocimiento del Uno por parte de los cognoscentes finitos:

---

[140] E. R. Doods, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 282.

[141] *In librum de Causis*, lect. VI; S., p. 44: "Sed illud quod est primum simpliciter, quod, secundum Platonicos, est ipsa essentia bonitatis, est *penitus ignotum*, quia non habet aliquid supra se quod possit ipsum cognoscere; et hoc significat quod dicitur *amethectum*, id est non post existens alicui".

[142] Con respecto a ello, Santo Tomás subraya una laguna en el *De Causis*, y la cubre con Proclo.

[143] *In librum de Causis*, lect. VI; S., p. 47.

> "Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, [y he aquí la fórmula asombrosa] ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in tertio *de Anima*[144], unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum"[145].

En realidad, la posición platónica es: la esfera de lo inteligible es precisamente la esfera del ser, y Dios no es inteligible ni accesible a ningún cognoscente porque está más allá del ser. Debemos repetir una vez más que nada es más contrario al platonismo, considerado en la orientación histórica predominante que ha alcanzado su culminación en Plotino y Proclo, que atribuir a Dios o al Bien o al Uno la fórmula, no obstante típicamente platónica, de *esse per essentiam* o *esse subsistens separatum*. Ciertamente se puede decir: "*Esse igitur, quod est primum, commune est omnibus*"[146], con la condición de que se entienda con la prop. IV el *esse* como «*prima creatura*». Este *esse* está, por consiguiente, fuera de Dios, y el mismo Santo Tomás lo reconoce:

> "Secundum Platonicos primum ens, quod est *idea entis*, est aliquid supra primam vitam, idest supra ideam vitae, et prima vita est aliquid supra primum intellectum idealem"[147].

Dionisio, como teólogo cristiano, unificó todo en Dios, quien, de este modo, es creador inmediato de todas las cosas. Santo Tomás atribuye esta reducción metafísica también a Aristóteles y al *De Causis*, pero ésa es una interpretación y no una exégesis de crítica textual.

El progreso de la verdad es, pues, el desarrollo del *esse* en los *entia*, la «expansión» de su unidad formal en la multiplicidad real de las diversas formas de ser; es lo que podemos llamar la salida de sí del *esse*, precisamente en los entes; es la división del *esse*, o lo que Hegel llama en una fórmula admirable la «*Diremtion*» del ser en sí mismo[148]. Y el progreso de la verdad es también el desa-

---

[144] *De Anima*, III, 3, 429 b 10.

[145] *In librum de Causis*, lect. VI; S., p. 47.

[146] *Ibid.*, lect. XVIII; S., p. 101.

[147] *Ibid*., S., p. 103. –En relación con la terminología se observará la tesis de esta proposición XVIII[a] (XVII[a]), que pone «*essentia*» donde se esperaría «*esse*»: "Res omnes habent essentiam propter ens primum" (ed. O. Bardenhewer, p. 179). –Cf. la cita de Santo Tomás en el comentario a la prop. XXIV[a] (XXIII[a]) (ed. S., p. 122) donde *essentia* se corresponde con la □□□□□□□ de las tríadas platónicas mencionadas más arriba.

[148] Hegel, *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, I, pp. 142 ss.

rrollo del *esse* como «intensificación» de sí en los seres, como ascenso, progreso y acabamiento hacia la plenitud que es el *esse* en sí y por sí desde el comienzo, pero que no se manifiesta hasta el final, en el «retorno» de los entes al ser. El itinerario de ese progreso es el devenir de lo real y el entrecruzamiento de los acontecimientos humanos bajo el gobierno de la Causa Primera del *esse*, y según las realizaciones de la libertad humana. La reflexión filosófica no anticipa, no establece la realidad, pero descubre en ella la forma y las significaciones, para abrir al existente, que es el hombre, la perspectiva de la verdad del ser ofrecida a su elección. Debemos, pues, retomar el análisis elemental de los términos fundamentales de esta verdad del ser.

El *ens* es lo concreto, el *esse* lo abstracto. El *ens* es el *id quod est*, o mejor dicho el *id quod «habet» esse*, o mejor aún, *id quod finite participat esse*[149]. El ente, en sentido propio, indica la primera y fundamental «caída» del *esse*, y esto en dos sentidos: ante todo, en el sentido de que el ente significa ser esto o aquello, e implica, pues, la limitación a una naturaleza o a una especie determinada de ser; luego, en el sentido de que el ente concreto es un individuo espiritual o material, limitado según todas las particularidades que convienen a la singularidad. El ente es lo que es, lo real...; pero paga su afirmación de realidad a un alto precio, el de no ser en absoluto el *esse*, y requiere remitirse al *esse* para fundar cada vez su propia verdad de ser.

Al ente concreto corresponde el abstracto *esse*, la *forma essendi* de Boecio. Pero el ente, es decir, lo real concreto, posee la particularidad, con respecto a todos los otros concretos, de no tener sólo uno, sino dos abstractos: el *ens* y la *essentia*; o, si se lo prefiere, la *essentia* como *actus formalis*, y el *esse* como *actus essendi*. Ésa es la «*Diremtion*» en el seno mismo del ser por el cual se plantea la pregunta fundamental del pensamiento, que consiste en la determinación radical de la verdad del ser: *¿Qué es el ser?*, o el problema de la verdad.

Esta pregunta ilumina la otra: *¿Por qué hay ente y no nada?*, o el problema de la causalidad. Sólo partiendo de la respuesta que pueden aportar estas preguntas es posible pasar a la pregunta de la verdad del existente: *¿Qué es el hombre?*, o el problema de la libertad.

---

[149] *In librum de Causis*, lect. VI; S., p. 47.

SECCIÓN III: LA EMERGENCIA TOMISTA DEL «*ESSE*»

Las determinaciones del *Ens*: *unum*, *verum*, *bonum*

El *esse*, como *actus essendi*, es participado por los entes en su esencia: es el acto y la perfección de la esencia, pero al mismo tiempo la esencia lo determina y, limitándolo, lo inserta en el todo real. La expansión del *esse*, las perfecciones del *esse*, sólo son conocidas indirectamente, precisamente por medio de la esencia, de la diversidad genérica, específica e individual... (¡hasta el infinito!) de las esencias. El *esse* es dividido, contraído... en la realidad por las esencias. Concretamente la esencia «agrega» al *esse* su propia determinación y, por consiguiente, lo limita: ser hombre no es en absoluto ser pura y simplemente, es ser sólo según una determinada naturaleza; es exactamente aquí donde vale el principio «*omnis determinatio est negatio*». Pero sólo exactamente aquí, si bien el *esse* puede por sí mismo rescatarse de su dispersión en la esencia (de los existentes) –como dice Santo Tomás y también Hegel a su manera–. De hecho, es necesario distinguir entre las diversas formas de determinación, puesto que si bien unas dispersan y limitan, otras, contrariamente, intensifican y amplifican.

A) Las formas accidentales y esenciales (genéricas y específicas)[1] tienen un efecto de dispersión:

> 1. "*Tripliciter* potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis.
>
> 2. *Alio modo* dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur".

---

[1] *De Ver.*, q. 21, a. 1. El artículo continúa la exposición inaugural de *De Ver.*, q. 1, a. 1.

Gracias a una o a otra de esas adiciones o determinaciones del ente, por su cualidad de concreta, es una cosa y no otra, *en cuanto* no es todas las que son diferentes de la que es: la leche, por ejemplo, es blanca en cuanto excluye todos los otros colores, y sólo puede ser blanca por esta exclusión; el animal (en el hombre) es racional en cuanto, por la racionalidad, excluye todas las otras diferencias posibles en la esfera de la animalidad. La propiedad de esas diferenciaciones, en las que se realiza la *participación predicamental*, es dividir y conceder el *esse essentiae* para que sea un *ens*. Entonces, en rigor, la esencia es menos universal que el *ens* o el *esse*, porque es intrínsecamente determinación[2], y así el *esse essentiae*, que es la formalidad abstraída de la esencia, es menos universal que el *esse* cuando es considerado como lo abstraído del *actus essendi*.

> 3. "*Tertio modo* dicitur aliquid addere super alterum secundum *rationem* tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquod ens in natura sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens *privationes*; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio"[3].

Esta «*additio*» es una verdadera «*contractio entis*», y pertenece también, indirectamente, a la participación predicamental secundaria: su verdad de ser pertenece entonces al *ens rationis*. Queremos decir que, «*secundum quod veritas dicit compositionem vel divisionem*», es verdad que Pedro está ciego, pero la ceguera no es una realidad sino más bien una privación de realidad, o, si se quiere dar a los términos una significación más técnica que de ordinario, la privación (el mal físico y moral) «existe», pero no «es».

B) Por ello, si se hace la aplicación del *esse commune* o *ens universale*, no se puede hablar de *additiones* en el primer modo, sino sólo en el segundo o tercero. En el primer modo, tenemos la participación predicamental principal, que es la esfera de la esencia, sobre la cual se funda la participación trascendental en la esfera del ser. Procedamos con cuidado:

---

[2] Así pues, teóricamente, los términos «distinción», «diferencia», «división», «negación»... tienen entre sí una relación de pertenencia intrínseca que se manifiesta en el pensamiento, y que incluso es el pensamiento. Desde ese momento, toda filosofía que admita la necesidad de una fundamentación ulterior de lo finito como tal, está de acuerdo con Hegel. Con la aparición de la esencia en el pensamiento, ciertamente se presenta en él un contenido absoluto, pero postula una «transición». En la manera de considerar esa transición se diferencian las filosofías.

[3] *De Ver*., q. 21, a. 1.

> 1. "Non autem potest esse quod super *ens universale* aliquid addat aliquid *primo modo* [accidental], quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis.
>
> 2. *Secundo autem modo* inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque *addit* aliquid super ens; non aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed *determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei*"[4].

Ése es el momento de la «caída» del *esse* en el *ens* predicamental o *actus formalis*, que siempre es un "specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera"[5], es decir, la sustancia y los accidentes.

3. En el «*tertio modo*» se trata de aspectos que no limitan el *ens*, pero en realidad son equivalentes a él:

> "Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel *negatio*, quam addit *unum* […[6]] vel *relatio*, vel [scilicet] aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem *verum*, vel appetitus, ad quem importat relationem *bonum*"[7].

Como conclusión, el movimiento o la dialéctica, que los trascendentales imponen al *ens*, es nocional y no real: todo ser, en cuanto es, es uno, verdadero y bueno... El progreso es aquí nocional, no real, interesa la comprensión del concepto del *ens*, no la comprensión de la perfección del *esse*. Entre los términos *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, hay una correspondencia real perfecta –"*non addunt realiter nec positive nec negative*"– aunque se diferencian en el modo de significar: "*Ens, verum, unum et bonum secundum suam rationem habent quod sint unum*"[8]. Los trascendentales son conceptos y no perfecciones; por consiguiente, intensifican el concepto de ente, y no son en absoluto perfecciones de las cosas; constituyen una región misteriosa, poco explorada aún, de la metafísica, y de-

---

[4] *Ibidem*.

[5] *De Ver*., q. 1, a. 1.

[6] Cf. *ibid.*, donde se encuentra la deducción completa de los trascendentales: "Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum".

[7] *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 6. Es evidente que el *unum*, como momento intrínseco de la negación, supone el *ens*, momento de afirmación. Cf. *De Malo*, q. 2, a. 1, ad 9: "Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur" en el orden real o lógico, según la naturaleza de los problemas.

[8] *De Ver*., q. 1, a. 1, ad 5.

signan el circuito completo que el «concepto» de ente realiza en sí mismo mediante las diversas formas de su reduplicación, puesto que lo que agregan al ente es interior al ente como tal. Eso es evidente para la verdad y el bien, los cuales indican la doble relación universal del *ens* universal. Pero también es verdadero para el *unum*, puesto que implica una negación o una privación; se trata, en realidad, de la negación o privación de la multitud o de la división de sí mismo, que es una negación de la negación y, por consiguiente, intrínsecamente positiva. Es ésa la primera reduplicación, la segunda es el *verum* (el *ens* referido al conocer), y la tercera es el *bonum* (el *ens* referido al apetito).

El resultado de esta consideración «lógico-formal» de la relación *ens-esse* es, ante todo, que el *esse* como tal «no es»[9], sino que, para ser, debe hacerse *ens*; y eso se produce por la «*Diremtion*» o composición de «*essentia*» y «*actus essendi*». El *esse* no es nada más que el *quo* del *quod est*, que es el *ens* como sujeto completo en acto de ser.

Ésa es la «*Diremtion*» fundamental del *esse*: partiendo del plano lógico-formal de relación semántica entre el participio (en su doble forma, verbal o sustantiva) y el verbo, pasa al plano metafísico para expresar la tensión dialéctica fundamental del *esse*, y la composición primera del ente finito. La segunda «*Diremtion*» trata del *ens*, así compuesto, en cuanto a su «suposición» (significabilidad) con respecto a los términos colaterales de *unum*, *verum*, *bonum*, que expresan su crecimiento interior y representan su «intensificación nocional». Aquí el *ens*, como concepto primero completamente indeterminado, se intensifica verdaderamente en el significado, en cuanto lo que primero es implícito, se explicita para el pensamiento. El *ens* constituye, pues, el primer grado de esta escalera o ascensión semántica, cuya cima está constituida por el *verum*, el *ens* –como acto y perfección de la inteligencia– y el *bonum* –que es el *ens* como actualización del apetito–[10]. El hecho de que se trate también aquí de una verdadera «*Diremtion*» del ente en los trascendentales, mientras que permanece intrínseca al *ens*, surge de la composición nocional del *ens* mismo en su dualidad formal más profundamente indeterminada (*id quod est*, *quod habet esse*), que comporta una simple relación formal intrínseca de abstracto y concreto, que, por consiguiente, no es una relación, mientras que, en lo sucesivo, los trascendentales «califican» el *ens*:

---

9 Según el principio aristotélico: □□□ □□□□ □□□□□□□□□□ (*Periherm*., 3, 16 b 22), al cual corresponde la proposición de Boecio: “Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est” (*De Hebdomadibus*, *PL* LXIV, c. 1311 B).

10 *Sum. Theol.*, Iª, q. 5, a. 1, ad 1.

> "Dicendum quod *verum*, proprie loquendo, non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III *Metaph*.; sed aliquod *verum* se habet ad ens per modum differentiae, sicut et *bonum*; in quantum, videlicet, exprimit aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus"[11].

La determinación que los trascendentales agregan al *ens* es intensiva nocional, no limitativa real. En particular, la relación entre *ens* y *bonum* adquiere un carácter alterno, puesto que, si bien se puede conceder que el *ipsum esse* del *ens* sustancial es un *bonum*, sólo se trata de un *bonum secundum quid*; el *bonum simpliciter* se alcanza en la obtención del fin, es decir, mediante las perfecciones añadidas que constituyen el *ens secundum quid*. Así pues, el *ens simpliciter* es *bonum secundum quid*, e, inversamente, el *bonum secundum quid* es *ens simpliciter*:

> "Licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque[12]; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid... Sed *bonum dicit rationem perfecti*, quod est appetibile: et per consequens dicit *rationem ultimi*. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid"[13].

---

[11] *De Ver.*, q. 1, a. 10, ad 2.

[12] Cf. *De Ver.*, q. 21, a. 1, ad 1: "Ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum". –Sin embargo: *De Pot.*, q. 3, a. 6: "Esse autem, in quantum huiusmodi, bonum est: quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit".

[13] *Sum. Theol.*, Iª, q. 5, a. 1, ad 1. –No obstante: *De Ver.*, q. 21, a. 1, ad 6: "...sicut ens est quoddam essentiale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam essentiale, et quoddam accidentale; et eodem modo amittit aliquid bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale". También debemos decir que la «*bonitas essentialis*» [= *secundum esse*] es «*bonitas secundum quid*», mientras que la «*bonitas accidentalis*» [= *secundum perfectiones superadditas*] es la «*bonitas simpliciter*» (cf. *De Ver.*, q. 21, a. 5, ad 1 y ad 5). –Cf. también, *ibid*., a. 5: "Et pro tanto bonitas completa

Por consiguiente, se trata de un círculo que se despliega desde el interior, en forma de espiral ascendente, si es que esas imágenes pueden sernos útiles:

> "Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid [...] quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens"[14].

Y, sin embargo, el *ens* puede también rescatarse de su condición de inferioridad nocional con respecto al *verum* y, sobre todo, con respecto al *bonum*. El rescate procede de la perfección del *esse* como *actus essendi*, que restablece el *ens* aristotélico en su dignidad de «*primum metaphysicum*» contra el *bonum* de los platónicos, porque el *esse* tiene cualidad de perfección como fin; puesto que es deseado por todos como fin, y como reunión en el fin, y todos descansan en él.

> "Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I *Phys*. [texto 81][15]. Omnia autem quae iam esse habent illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant…Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis et in quibusdam entibus multae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistant"[16].

Las perfecciones trascendentales: *esse*, *vivere*, *intelligere*

En el pensamiento lógico y en el pensamiento matemático, se puede hablar en sentido propio de identidad y de no-identidad. En la realidad, las cosas se

---

vel absoluta et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat".

[14] *Sum. Theol.*, Iª, q. 5, a. 1, ad 1.

[15] Cf. *Phys.*, I, 7, 192 a 20 ss.

[16] *De Ver.*, q. 21, a. 2. –Cf. *ibid*., ad 1: "Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse". Boecio es el padre de esta recuperación del esse; cf. *ibid.*, ad 8: "Secundum Boëtium, aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse". Cf. también *Sum. Theol.*, Iª, q. 3, a. 3, ad 2.

diversifican en cada nivel ontológico: los géneros se diferencian en las especies, las especies se realizan en individuos distintos entre sí, y el individuo está en sí mismo sujeto a mutaciones más o menos profundas. Considerados en el plano ontológico, esos seres son diferentes en su grado de perfección o según el rango diferente que ocupan en la escala de valores metafísicos (*secundum magis et minus entitatis*): éste es el principio que constituye el fundamento de la «cuarta vía» tomista de la demostración de la existencia de Dios[17]. Las esencias tienen, en consecuencia, una jerarquía interna de perfección, que confiere al universo una significación estructural, y garantiza a la inteligencia la posibilidad de alcanzar la verdad del ser.

La perspectiva propia del análisis metafísico es que el punto de partida y el punto de llegada coinciden efectivamente: el punto de partida es el *esse* como acto del *ens*, y el de llegada es el *esse* como acto de los actos y perfección de todas las perfecciones. El *esse* que está en el comienzo, el acto más común, se manifiesta al final como el acto más intenso, que trasciende a todos los actos, y debe engendrarlos desde la eterna e inagotable profundidad de su plenitud. La conquista tomista del *esse* intensivo nace de una feliz convergencia de platonismo y aristotelismo que comporta, de la manera más paradójica, la inversión del frente de combate de ambas orientaciones: el separatismo platónico produce precisamente el *esse* intensivo, que es la única forma separada subsistente, porque constituye la esencia y la definición de Dios, la cual no tiene esencia ni definición; el inmanentismo aristotélico del acto en la potencia permite, en primer lugar, la concepción del *esse* como acto participado, y luego la emergencia absoluta del *esse* como Acto puro, que es la «cualidad metafísica» incomunicable del *esse* por esencia. Santo Tomás ha visto todo eso dentro mismo de ambos sistemas desde el comienzo de su magistral actividad. Con el conocimiento progresivo de las fuentes, ha captado más profundamente la amplitud y las formas de esta síntesis especulativa, la cual, hasta Hegel y Heidegger, no ha encontrado ningún paralelo directo en el pensamiento occidental.

Por ello, se llega del ente al *esse* como a su abstracto, que no obstante es un abstracto completamente especial, y lo es doblemente, ya sea en cuanto siempre significa el acto, o bien porque puede significar un doble acto: el *actus formalis* y el *actus essendi*. La dialéctica ascendente del *esse* se ejerce al mismo tiempo sobre ambos frentes: el *esse essentiae* nos presenta el movimiento ascendente del *magis et minus* en la escala de perfección predicamental, que nos lleva a la cima de lo Supremo, de lo Excelente, de lo Perfecto..., que es el *Esse* (dialéctica platónica). El *actus essendi*, que en los singulares concretos se manifiesta finito y participado, plantea la exigencia de su propia emergencia como el Acto puro,

---

[17] Cf. *Sviluppo, significato e valore della V^a via*, en *Doctor communis*, 1954, I-II, pp. 71 ss.

el Simple, el Primero, que –gracias a su naturaleza propia de acto intensivo[18]– reúne superando, y supera conservando todas las perfecciones que dividen debajo de él todas las formas de lo real, y cierra así, en la plenitud de su absoluta e indivisible unidad, el círculo de la verdad, en conformidad con el principio de Parménides.

Es, pues, ante todo, el momento intensivo formal lo que Santo Tomás enuncia durante mucho tiempo, apoyado en la autoridad de los dos más grandes platónicos cristianos, Agustín y Dionisio:

> "Oportet [secundum Augustinus] assumere hoc pro medio, quod *abstractum praedicetur magis quam concretum*. Hoc autem sic intelligendum est, ut dicatur id esse majus quod verius rationem magnitudinis habet, et similiter albius, non quod plus habet de albedine, vel quod est magis proprie album, sed cui verius convenit ratio albedinis. Semper autem principalior est praedicatio quae est per essentiam, quam quae est per participationem. Et ideo albedo quae recipit praedicationem albedinis vere per modum essentialem, ut dicatur albedo est albedo, dicitur magis vere praedicationem albedinis recipere, quam res alba; quamvis non eodem modo recipiat, quia rem albam dicimus albam, sed albedinem dicimus albedinem. Non enim quod est in causato, oportet esse in causa eodem modo, sed eminentiori; et sic exponit Dionysius, sic dicens: 'Vivere si quis dicat vitam, aut illuminari lumen, non recte secundum meam rationem dicit; sed secundum alium modum ista dicuntur: quia abundanter et substantialiter ea quae sunt causatorum, prius insunt causis'[19]; et dicit causam vitam vel lumen; causatum, vivens vel illuminatum"[20].

Es la forma definitiva del principio de causalidad lo que comporta la reducción de la causa eficiente a la causa formal, llevada al límite, y la reducción consecutiva de toda relación de causalidad a la dialéctica de la participación.

---

[18] Esta terminología («*esse* intensivo») que hemos adoptado desde nuestro ensayo sobre la participación en 1939 (2ª ed. 1950), se encuentra explícitamente en Santo Tomás en la discusión sobre lo infinito; cf. *De Ver.*, q. 29, a. 3: "Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc *albedo intensive infinita* erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri". En *De Pot.*, q. 1, a. 3 se encuentra una distinción parecida entre la cantidad *extensiva* e *intensiva* infinita. El *albedo intensive infinita* sería sólo el *albedo separata*, que es el ejemplo evocado habitualmente por Santo Tomás en la discusión sobre la perfección absoluta del «*esse per essentiam*»; cf. por ejemplo: *In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1; *De Ver.*, q. 23, a. 7; *In lib. de Div. Nom.*, c. V, lect. 1, n. 629; *C. Gent.*, I, c. 43; II, c. 52; *De Spir. Creat.*, a. 1; *Sum. Theol.*, Iª, q. 7, a. 1, ad 3; q. 44, a. 1; *In lib. de Causis*, lect. IV; *Quodl.*, III, q. 8, a. 2; *De Subst. separatis*, c. 8, c. 13 et *passim*.

[19] *De Div. Nom.*, c. 2, § 8, *PG* III, c. 645 D.

[20] *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 4, expositio text.; Parm., VI, p. 190; Mand., I, p. 545.

También es necesario observar que sólo conviene propiamente a las «formas generales» el hecho de ser llevadas al límite, y Santo Tomás presenta, bajo la autoridad de Dionisio, el sentido de ese delicado problema de discriminación nocional:

> "Aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur: albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet per Dionysium, IIº cap. *de div. Nominibus*. Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas una, et sic de aliis. Cuius ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et huiusmodi; oportet quod haec de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus, essentia est una et bona, similiter unitas est una et bona, ita de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album; unde non cogimur dicere, albedo est alba. Album enim uno modo dicitur"[21].

Aquí es evidente que la plenitud intensiva es el fundamento último de la verdad del ser. Lo que jamás es puesto en relieve, es que la predicación «definitiva» es siempre analítica, inmanente o parmenídea, tal como se realiza, como ya hemos visto, en la dialéctica entre los trascendentales, y se manifiesta en la aplicación a la realidad particular:

> "Ens autem et unum et bonum, et alia huiusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas. Et ideo cum dicimus: essentia est ens; si procedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non

[21] *De Ver.*, q. 21, a. 4, ad 4.

oportet inquirere utrum bonitas sit bona sua bonitate, vel alia; sed utrum ipsa bonitas sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo”[22].

Así pues, en la esfera metafísica pura, lo abstracto es, por definición, lo infinito, mientas que lo concreto es lo finito.

En fin, una última precisión, pero de capital importancia: el paso al límite del *ens* al *esse* abarca toda la extensión del *magis et minus* en la esfera del *esse essentiae*, que culmina en la posición absoluta del *Esse separatum*. Así, la emergencia del *esse* se realiza por medio de la intensificación del ente con sus perfecciones formales reales. La atribución del *ens* es ciertamente la más importante, porque incluye el *actus essendi*, pero, en sí, es también la más pobre porque, para «sostenerla» y verificarla, basta con la actualización de cualquier realidad, incluso la más pobre, como la de una piedra o incluso menos. En la perspectiva de lo concreto, el ente está en la base del edificio metafísico; el ser que lo actualiza, el *actus essendi* participado, se configura con la esencia particular que lo recibe, y bajo ese aspecto los seres vivos son declarados más perfectos que los minerales, los animales más perfectos que los vegetales, los seres inteligentes más perfectos que los animales, y los ángeles más perfectos que los hombres... Entonces, en la esfera *formal predicamental*, el *vivere* y el *intelligere* son superiores al *esse* que se encuentra en todo orden o grado del ser, y una vez más es Dionisio quien dará la regla metafísica de esa última relación entre el *esse* inicial y el *esse* acto supremo:

> “Sicut idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens[23]. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens”[24].

Lo primero es el *ens* (*esse*) *communiter acceptum*, que se une a la cualidad de los participantes, lo segundo es el *esse simpliciter acceptum*, que trasciende

---

[22] *Ibidem*.

[23] Cf. Dion., *De Div. Nom.*, c. V, § 5, *PG* III, c. 820 A: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□. Cf. también *ibid.*, § 3, *loc. cit.*, c. 817 A.

[24] *Sum. Theol.*, Iª, q. 4, a. 2, ad 3.

todas las participaciones y todos los participantes, tal como también se puede leer en un contexto dionisiano parecido:

> "Dicendum quod *esse simpliciter acceptum*, *secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi*, praeeminet vitae et omnibus [perfectionibus] subsequentibus: sic enim ipsum esse praehabet in se omnia [bona] subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus"[25].

En el orden formal, según la «escala» aristotélica de los seres, la intelectualidad ocupa la cima, y Aristóteles excelentemente ha llamado a Dios «Pensamiento puro», y las criaturas son tanto más perfectas y están más próximas a Dios cuanto su intelectualidad es más alta:

> "Consideratis divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae eius "[26].

---

[25] *Sum. Theol.*, I[a]-II[ae], q. 2, a. 5, ad 2. –Las dos citas de Dionisio son tomadas respectivamente de *De Div. Nom.*, c. V, § 3, *PG* III, c. 817 A, e *ibid.*, c. 817 B. –Sobre la inclusión del *vivere* y del *intelligere* en el *esse* intensivo, cf. el comentario *In librum de Causis*, lect. XII; S., p. 80: "Haec duo [*vivere* e *intelligere*], prout sunt in ipso esse, non sunt aliud quam esse, et similiter esse, prout est in vita, est ipsa vita, cum vita nihil addat supra esse nisi determinatum modum essendi seu determinatam naturam entis". –Y también, *ibid.*, lect. XVIII, S., p. 104: "Intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud prius".

[26] *In II Sent*., d. 16, q. 1, a. 2; Parm., VI, p. 525 a; Mand., I, p. 400. –La dialéctica del *esse* intesivo es manifiesta desde el comienzo de la actividad científica del Doctor. Basta con ver el comentario *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, que está desarrollado partiendo de la problemática dionisiana que ya conocemos. Retenemos, para nuestra noción de *esse* intensivo, la respuesta ad 3, *loc. cit.*; Parm., VI, p. 67 b; Mand., I, p. 196: "Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deum esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una quae est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *qui est*; et superadditur alia [¡nótese bien!] ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae; et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine *qui est*; et ideo hoc est *dignius* et magis Deo proprium". –Es digno de subrayar en ese sentido también el *ad 4*, también con la autoridad del Damasceno y de Dionisio; cf. *loc. cit.*: "Dicendum quod alia nomina [divina]

Pero, en el orden real –el orden del acto–, se realiza la inversión del paso al límite, y el *esse* se transforma en el complejo de todas las perfecciones, y es superior a todo, según la versión dionisiana de la dialéctica platónica. En ese paso al límite son dominados el platonismo y el aristotelismo; y el concepto bíblico de la divinidad, idéntico en la expresión de los temas al concepto parmenídeo (Eckardt), adquiere su formulación metafísica definitiva:

> "Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi: dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio *Perihermeneias*[27]. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi"[28].

Por ello, el *esse* intensivo real es el *esse separatum* actual, presencia eterna del Acto absoluto, que es la definición propia de Dios según una expresión de San Hilario:

> "Esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliquid esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabili-

---

dicunt esse determinatum et particulatum, sicut sapiens dicit aliquid esse; sed nomen *qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius; unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam *hoc ipsum esse*, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (*De Div. Nom.*, c. 7), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur".

A continuación en la obra, y ya desde el libro II, el *esse* adquiere un significado más positivo: cf. *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4, que pronto será citado.

[27] *Periherm*., 1, 16 a 6 s.

[28] *De Pot*., q. 7, a. 2, ad 7.

tatis creaturae. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus *est suum esse*; quamvis *alia esse habeant*, quod esse non est divinum"[29].

A esta altura, las dos dialécticas, la dialéctica platónica de las formas y la dialéctica aristotélica del acto, coinciden en la afirmación del *Esse* divino como presencia y realidad suprema, y aquí la audacia de las fórmulas de Santo Tomás parece satisfacer superabundantemente la exigencia del principio parmenídeo:

"Dicendum, quod secundum Philosophum[30], *etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur*; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse"[31].

En esta audaz expresión de que Dios es «*quodammodo*» la «*species omnium formarum subsistentium*», se satisface la exigencia parmenídea de la indivisibilidad y de la unidad del *esse* en los entes, los cuales, aunque «ubicados fuera» (*existunt*), sin embargo, no «permanecen fuera» del *esse* que es el *Esse ipsum*, es decir, Dios.

En conclusión: el analogado metafísico ha pasado de la cantidad dimensiva a la «*quantitas virtualis*», que es la perfección de ser, y es ubicado como cúspide en el Acto de ser en cuanto plenitud de perfección:

"Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo *intensive infinita* erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis"[32].

Casi se podría decir, en términos hegelianos, que mientras la *quantitas extensiva* se manifiesta como «relación con el otro», la *quantitas virtualis* se actualiza como «relación consigo misma», en un completo retorno sobre sí misma

---

[29] *De Ver.*, q. 21, a. 4, ad 7.

[30] Cf. *Metaph.*, VIII, 3, 1043 b 32 ss.; X, 4, 1055 a 33. Cf. también, *Sviluppo, significato e valore della IV^a via*, *loc. cit.*, pp. 93.

[31] *De Pot.*, q. 6, a. 6, ad 5.

[32] *De Ver.*, q. 29, a. 3.

como el nuevo infinito positivo[33]. La medida del Absoluto y de su acto sólo puede ser él mismo. La actualidad en sí misma es la del ser que es el ser en sí mismo (*esse ipsum*). Para toda fundamentación de la verdad del ser, no se puede ir más allá del requerimiento de Parménides: sólo el *esse* es el acto que es actualización de sí y de lo otro, y, por consiguiente, puede asumir y fundar la verdad del ser mismo.

La estructura nocional del *ens* tomista

Santo Tomás, partiendo de la fórmula aristotélica que resuelve el *esse* del *ens in actu* en los dos modos de ser de las cosas, uno en la realidad, el otro en el espíritu, no se encierra, por tanto, en el *esse* de pura atribución, es decir, puramente funcional, que hará consistir todo en la simple respuesta a las dos preguntas respectivas del *quid sit* y del *an sit*; el *esse* aparece finalmente con un contenido metafísico propio. Dado que, en esas laboriosas discriminaciones, la terminología no puede dejar de adquirir una singular importancia, se tendrán en cuenta las siguientes indicaciones:

1) *Esse* significa, en general, el *acto* realizado en un orden dado real o lógico. *Esse* es ser en acto, y, por consiguiente, realizar algo. En consecuencia, aparece la distinción del *esse formal* y el *esse real*, del *esse essentiae* y el *actus essentiae*[34]; distinción que no parece rigurosa, puesto que el *actus essentiae*

---

[33] También para Hegel, como para Santo Tomás, este infinito es simplemente el *esse*. Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, II, p. 504: "…Die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin *intensive* Totalität" (las cursivas son de Hegel).

[34] Para la ambivalencia semántica de *esse*, he aquí dos textos significativos:

–*In I Sent*., d. 4, q. 1, a. 1, ad 2; Parm., VI, p. 46 a; Mand., I, p. 132: "Cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est *actus essentiae* [in qua est]".

–*In I Sent*., d. 21, q. 1, a. 2; Parm., VI, p. 181 b; Mand., I, p. 520: "In divinis… paternitas non addit secundum rem aliud esse quam *esse essentiae*, in quo Pater et Filius communicant". Cf. también, *In I Sent*., d. 37, q. 1, a. 2; Parm., VI, p. 299 a b; Mand., I, p. 860 s.: "Creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est *actus essentiae*, quia creatura non potest transire in naturam divinam, sed secundum quod est *actus hypostasis* vel personae…".

puede significar tanto el acto formal de la esencia (forma sustancial) como el principio de su actualización, es decir, el *actus essendi*, que es distinto de él. Esta determinación de la escuela tomista, se origina probablemente en la doctrina aviceniana de los tres planos de consideración de la esencia:

> "Secundum Avicennam in sua *Metaphysica*, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur *secundum esse quod habet in singularibus*; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae *secundum esse suum intelligibile*; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio *naturae absoluta*, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae"[35].

Del mismo modo, el *De Ente et Essentia* habla de un «*duplex esse*» de la naturaleza, a saber, «*unum in singularibus et unum in anima*»[36]. Ahora bien, si el *esse essentiae* conviene mejor a la «*essentia absolute considerata*», el «*esse quod est actus essentiae*» conviene, al contrario, tanto a la esencia absolutamente considerada como a la hipóstasis singular; aunque el «*actus essentiae*» en ambos casos tenga un significado notablemente diferente, puesto que en el primer caso designa el principio que da la actualidad a todo concreto (el *actus essendi* del ente singular), y, en el segundo, la realidad de la esencia como tal (la naturaleza *absolute considerata*). El *esse essentiae* es la realidad formal de

---

Por otra parte, si bien el *esse*, que es el *actus essentiae* del primer texto no es otra cosa más que el *actus essendi*, en el segundo texto, al contrario, *actus essentiae* ocupa el lugar de *esse essentiae* y no el de *actus essendi*, que es atribuido, como ya sabemos, al ente completo que es la hipóstasis. Véase también para la terminología de *esse essentiae* en *De Pot*., q. 2, a. 6; *In Boethii de Hebd*., lect. IV; ed. De Maria, III, p. 406.

El término *esse essentiae* procede de Avicena, *Metaphysica*, tract. VIII, c. 4; ed. cit., fol. 99 ra: "Sed per hoc quod dicimus ipsum [*Necesse esse* = Dios] esse unius essentiae quae non multiplicatur, intelligimus quod ipse est sicut in sua essentia et deinde consequuntur ipsum universaliter relationes affirmativae et negativae multae et ipsae sunt comitantes essentiam et sunt causatae essentiae et sunt post esse essentiae, nec sunt consituentes essentiam, nec pars eius".

[35] *Quodl*., VIII, q. 1, a. 1. La misma doctrina aparece en el *De Ente et Essentia*, c. 4; ed. Baur; c. 3 en la ed. Roland-Gosselin –con una explicación más detallada. Para Avicena, cf. *Logica*, c. 1; ed. cit., fol. 2 rb; *Metaphysica*, tract. V, c. 1, fol. 86 vab: "Universale dicitur tribus modis: dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis sicut homo; et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis etsi nullum eorum habeat esse in effectu, sicut intentio domus eptangulae quae universalis est quia natura eius est posse praedicari de multis, sed non necesse est esse illa multa, immo nec etiam aliquid illorum; dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quomodo praedicetur de multis… sicut sol et terra".

[36] *Op. cit.*, ed. Baur, p. 32; ed. Roland-Gosselin, p. 25, 9.

la esencia en su estructura lógico-metafísica considerada en sí misma, es decir, haciendo abstracción tanto del *esse* lógico (en cuanto especie) como del *esse* real (en cuanto sustancia singular): se lo podría llamar *esse formale*.

2) Tenemos una confirmación y una aplicación del *esse essentiae* (la esencia metafísica) en la división del *esse* en *esse substantiale* y *esse accidentale*, que no puede concernir directamente al *esse* como *actus essendi*, el cual es el acto de la sustancia completa (*substantia prima*). Por el hecho mismo de que el *esse essentiae* es declarado común a todos los predicamentos, y que es, pues, sustancial o accidental, Santo Tomás hace uso frecuentemente del término *esse accidentale*[37]. El Doctor Angélico atribuye de manera explícita a los accidentes un *esse* adyacente al de la sustancia[38], lo cual ha hecho que se difunda entre los tomistas la opinión que atribuye a los accidentes un *esse* como «*actus essendi*» en sentido propio, aunque dependiendo del *esse* principal de la sustancia. Es evidente, y Santo Tomás lo repite en todas sus obras, que el *esse* en sentido fuerte –el que está en composición real con la esencia– es el acto propio de la sustancia, incluso a veces designado por el término especial de *subsistere*, mientras que lo que pertenece a los accidentes es el *inesse*. El *esse accidentale* es, pues, la realidad de los accidentes en cuanto propiedades y actos o perfecciones de la sustancia individual, de la que proceden y en la cual son recibidos; el *esse* del accidente es la formalidad secundaria («realidad de hecho») que los

---

[37] *In I Sent*., d. 21, q. 1, a. 2; Parm., VI, p. 181 b; Mand., I, p. 520: "In creaturis per paternitatem additur *novum esse* quod est *esse accidentale*, et non idem, quod est *esse subiecti*". *De Ver*., q. 21, a. 6, ad 9: "Sicut est *aliud esse substantiale et accidentale*, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium habet modum, et proprium ordinem". Y anteriormente, *ibid*., a. 1, ad 6: "Sicut ens est quoddam essentiale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam essentiale, et quoddam accidentale; et eodem modo ammittit aliquis bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale". Cf. también *In I Sent*., d. 32, q. 2, a. 1; Parm., VI, p. 261 b; Mand., I, p. 752: "Forma substantialis est principium substantialis esse, et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale". *De Pot.*, q. 9, a. 5, ad 19: "Omnis forma addends aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri". Tengo la impresión de que el término «*esse accidentale*» desaparece en los escritos más recientes.

[38] *C. Gent*., IV, c. 14: "In nobis… relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens". –Aquí y en textos similares, el *esse* del que se trata no designa el *esse* como *actus essendi*, sino el «*esse in actu*» de una forma, o la actualización que esta forma confiere al sujeto en el orden formal, y ése es el sentido en el que Santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, habla de un *esse accidentale*.

diversos atributos y las modificaciones múltiples confieren a la sustancia. Dicho de otro modo, los accidentes poseen y dan un «*modus essendi*»[39] de contenido propio, y el «*esse accidentale*» realizado según las dimensiones espacio-temporales recibió el nombre de *existentia*. Por consiguiente, empleando con rigor los términos, es exacto atribuir a los accidentes una existencia propia, una situación espacio-temporal propia, en la *sustancia*, y no un *esse* propio como «*actus essendi*». Con respecto a eso, Santo Tomás ha dado a conocer su posición, de manera no equívoca, en la fórmula que él aplica no sólo a los accidentes, sino en general a los «principios» del ser, tales como las formas sustanciales en sí mismas, cuando habla de los «*principia quibus*» del ente. El accidente es un *principium quo*, sólo la sustancia primera es sujeto *quod*:

> "Accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia"[40].

Un texto de la última época distingue claramente los accidents eucarísticos de otros accidentes:

> "Accidentia huiusmodi [los accidentes eucarísticos antes de la consagración], manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse [sicut] nec alia accidentia, sed substantia eorum habebat huiusmodi esse per ea; sicut nix est alba per albedinem; sed post consecrationem [cuando en adelante ya no existe la sustancia del pan y del vino, que ha sido tranformada en Cuerpo

---

[39] Que se trate del *esse essentiae* y no del «*actus essendi*», surge claramente de la interpretación dada por Santo Tomás de la definición aristotélica de la «relación» como predicamento. Cf. *Quodl*., IX, q. 2, a. 3, Obj. 3: "…huiusmodi relativa, secundum Philosophum in *Praedicamentis* [*Cat.* 7, 6 b 36], sunt quorum esse est ad aliud se habere..."; ad 3: "dicendum, quod in illa Philosophi descriptione *esse* ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei".

[40] *De Ver*., q. 27, a. 1, ad 8. –Cf. *In I Sent*., d. 8, q. 4, a. 3; *De Principiis naturae*, prol.; *Quodl*., IX, q. 2, a. 2 [3]: "Quae non per se subsistunt... non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed *attribuitur* eis esse alio modo". *In II Sent*., d. 35, q. 1, a. 2, ad 1: "Accidentia… imperfecte rationem entis participant". En este contexto se puede comprender también el siguiente texto del *De Ente et Essentia*, c. 7, Baur, p. 53: "*Sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale*, quando componuntur, *ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale*, quando accidens subiecto advenit". En el texto, el evidente sentido de *esse* como *esse in actu* (y no *esse-actus = actus essendi*) de una forma, sustancial o accidental, es notable desde el comienzo del capítulo: "Nunc restat videre quo modo essentia sit in accidentibus..." (Baur, p. 52).

y en Sangre de Cristo] ipsa accidentia quae remanent, habent esse. Unde sunt composita ex *esse* et quod est"[41].

¡Pero es una condición milagrosa! Entonces, podemos concluir que el *esse in actu* corresponde al *esse essentiae*: así como a la esencia sustancial corresponde un *esse* sustancial, del mismo modo a la esencia accidental (la cantidad, la cualidad, la relación...) corresponde el *esse* accidental[42]. Pero el *esse ut actus essendi* es el *principium subsistendi* de la sustancia, gracias al cual tanto la esencia de la sustancia como la de los accidentes están en acto, y actúan en la realidad. El *esse* de los accidentes es el *esse in actu* en el todo, la sustancia primera; es, pues, una existencia secundaria, derivada de la existencia principal, que pertenece por derecho a la sustancia real como un todo en acto.

3) Pero nuestra investigación de la noción tomista del *esse* no está terminada. Desde el punto de vista gramatical, *esse* es el infinitivo de *ens*, como *currere* de *currens*; y tal como *currere* tiene como abstracto *cursus*, que es la formalidad del acto de correr como tal («*...quo currens currit!*»), del mismo modo parece que se podría decir que la *essentia* es la formalidad por la cual una cosa, y toda cosa, es, y es lo que es. Pero sabemos que el *esse* se encuentra en una situación muy particular («*quasi quoddam speciale*»), y el Doctor Angélico ha expuesto sus derivaciones fundamentales, desde el comienzo de su andadura doctrinal.

En este contexto se trata del célebre par (o dualidad) *quod est* y *quo est* (o mejor dicho *quod est* y *esse*, como lo quiere Boecio):

---

[41] *Sum. Theol.*, III^{a}, q. 77, a. 1, ad 4. –Cf. también anteriormente, *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 90, a. 2: "Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens: *unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia*. *Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur*; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII *Metaphys*. [1028 a 25], quod accidens dicitur 'magis entis quam ens'. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus". Esta doctrina es sólo una consecuencia del principio de la participación, y es expuesta muy claramente en los escritos de madurez: cf. *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 45, a. 4; I^{a}-II^{ae}, q. 55, a. 4, ad 1; III^{a}, q. 8, a. 1; *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 7. *In VII Metaph*., lect. 1, n. 1257; *XI*, lect. 3, n. 2197; *XII*, lect. 1, n. 2419: "*Ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia*…". Cf. también *De Subst. separatis*, c. 8, tertia ratio: "*Accidentia... entia dicuntur, non quia in seipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae*".

[42] Santo Tomás distingue también el *esse reale* (*esse naturae*) de los accidentes del *esse intentionale* de las especies inteligibles. –Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. V, a. 2, ad 4: "Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium; et huiusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima". Afirma igualmente el paralelismo entre el aspecto dinámico y el aspecto estático de la relación de los accidentes con la substancia; cf. *Sum. Theol.*, III^{a}, q. 77, a. 3, ad 2: "Ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae".

"...*Quod est*, dicit ipsum *suppositum* habens esse... In omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio *ex quo est* et *quod est*... a) Potest enim dici *quo est ipsa forma partis*, *quae dat esse materiae*. b) Potest etiam dici *quo est* ipse *actus essendi*, *scilicet esse*, sicut quo curritur, est actus currendi. c) Potest etiam dici *quo est* ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna"[43].

Si reemplazamos *quo est* por *esse*, como es el caso de Boecio, y Santo Tomás lo retoma, tenemos no uno solo sino tres *esse*: el *actus essendi*, la esencia y, finalmente, la «*forma partis*» –que es la forma como parte actual de la esencia, por oposición a la materia primera, que es potencia pura; es ella la que confiere el *esse* a la materia. Nada más aristotélico que esa «*forma dat esse materiae*», como veremos. Sin embargo, Santo Tomás ya ha transformado la terminología aristotélica por la introducción del *actus essendi*, que se presenta expresamente como el «mediador formal» de actualidad entre la forma inmanente a las realidades singulares y la causa extrínseca del ente. Es el *esse*, y no la esencia, lo que expresa en las cosas el *quid* absoluto de realidad y el constitutivo de la realidad suprema:

"*Nomen entis* nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum *est simpliciter in divinis*... *Sed nomen rei* imponitur *a quidditate* vel forma quae potest esse et absoluta et relata"[44].

Ciertamente, el *esse* creado y finito no es absoluto como el *esse* divino; pero tiene también de alguna manera valor y significación absolutos: comporta la posición de realidad absoluta de tener el acto de ser, es decir, de ser una realidad en sí, que no se deja reducir a una posibilidad en el mundo de los conceptos. Nos referimos también a Avicena, que extrae la distinción fundamental de *res* y *ens* de las dos operaciones fundamentales de la inteligencia humana, eso es aún aristotelismo[45]. La novedad que se afirmará cada vez con mayor insistencia, es el alejamiento entre la *res*, que se remite al ámbito formal de los con-

---

[43] *In I Sent*., d. 8, a. 2; Parm., VI, p. 79 b; Mand., I, p. 229. –Para Avicena cf. *Metaphysica*, tract. V, c. 3: "De assignanda differentia inter genus et materiam" (ed. cit., fol. 88 rab).

[44] *In I Sent*., d. 25, q. 1, a. 4; Parm., VI, p. 213; Mand., I, p. 612.

[45] *Ibid*., d. 25, q. 1, a. 4: "Secundum Avicennam... hoc nomen *ens* et *res* differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen *res*. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam, et in anima secundum quod est apprehensa ab intellectu: ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a *reor reris*, et ad id quod est extra animam, prout dicitur *ratum* et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei".

ceptos, y el *ens*, que tiene el *esse*; lo tiene y lo contiene como un nuevo acto, que es el punto de partida de la propia reflexión sobre la esencia y su génesis.

En esta tensión semántica entre *ens* y *res*, entre el acto real y el acto formal, la originalidad de la noción tomista de *ens* y *esse* encuentra su primer germen doctrinal. Mientras que la esencia, de suyo, es indiferente a la realidad (en efecto, como se ha visto, puede ser *absoluta*, es decir, sin ninguna relación con la existencia, lógica o real), el *ens* no lo es, porque él mismo es verdaderamente la realidad, y sería contradictorio decir que el *ens* no existe. En consecuencia, si bien, en sentido amplio, se puede llamar *ens* tanto la *essentia*, según sus distintos puntos de vista (abstracto y concreto, posible y real), como el *ens* que es lo concreto individual, en sentido propio sólo el *ens* es la hipóstasis completa, Pedro. Y si el *esse* puede decirse de la esencia en cuanto formalidad característica de la constitución de las sustancias, tanto como se dice del *ens*, que es la realidad completa en acto, en sentido propio únicamente el *esse* es el *actus essendi*, que hace subsistir la sustancia. Entonces, hay un *esse essentiae* y un *esse* que es el *actus essendi*. En la esfera del *esse essentiae* se destaca la distinción entre el *ens* (*esse*) *substantiale* y el *ens* (*accidentale*), como hemos dicho. Pero el *esse* actualizante –el *actus essendi*– no es divisible, porque designa la calificación absoluta de acto que realiza la primera discriminación de lo real y el primer fundamento de la verdad[46], puesto que es la indivisible y más pura realidad de su acto, y sólo tiene como contrario el no-ser. Opuestamente, la realidad finita está ya escindida en sustancia y accidente, y toda esencia, por el hecho de que es finita –es decir, determinada– está compuesta de género y diferencia, e incluso, en el ámbito material, de materia y forma, de manera que cada una es distinta de las otras y tiene a todas como contrarias.

4) De este modo, he aquí que el concreto *ens* es el término «más real», porque designa la realidad en su estado de mayor concreción, en cuanto incluye la presencia del *esse* como acto que da a lo real su realidad[47], y el *esse* es el térmi-

---

[46] Cf. *In I Sent*., d. 19, q. 5, a. 1; Parm., p. 169 a; Mand., I, p. 186: "Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similitudinem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus". –Cf. *ibid.*, d. 38, q. 1, a. 3.

[47] *In Boethii de Hebdomadibus*, lect. 2, De Maria, III, p. 394 s.; Taur., II, p. 397 a: "Ipsum *ens*, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed *participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum*".

no «más formal»[48], es decir, el más actual, más aún, el acto por esencia, y en virtud del cual todo otro acto puede decirse en acto[49]. De aquí proviene, en este sentido, la asombrosa declaración de que el «*esse vehementius inhaeret*»; expresión tomada del neoplatonismo del *De Causis*, como se dirá más adelante[50].

Ahora podemos darnos cuenta de lo que podemos llamar el *esse intensivo*: es el significado resolutivo del término técnico *ens in quantum ens* que consagra la originalidad y la superioridad absoluta de la metafísica con respecto a toda otra forma del saber humano, y cuyo proceso se desarrolla partiendo del *ENS COMMUNE*[51], en dos bifurcaciones principales, el «*ens per participationem*», la criatura, y el «*ens per essentiam*», Dios. El reclamo de Parménides por la unidad del ser como única garantía de la verdad del ser, casi olvidado por Aristóteles, vuelve a estar en primer plano en el pensamiento tomista; y, dentro de la relación con el acto trascendental del *esse*, Santo Tomás clarifica el problema de la causalidad. Será, pues, provechoso considerar nuestra terminología en su momento de tensión, la relación del *ens* con el *esse*. Una vez más es Boecio, en las célebres *Proposiciones* del *De Hebdomadibus* –más que el texto de Aristóteles–, quien provee a Santo Tomás el itinerario, en un nivel superior a la antítesis de platonismo y aristotelismo[52].

---

[48] *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 1; Parm., VI, p. 384 b; Mand., II, p. 11: "Plura [sunt] prima principia, ut *materiale primum* quod est *materia prima*, et *primum formale*, *quod est esse*". Véase nuestro artículo: *La problematica dell'«esse» thomiste*, en Aquinas, II (1959), pp. 194 ss.

[49] Cf. *In III Sent*., d. 30, q. 1, a. 2; Parm., VII, p. 327 b.

[50] *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* (*De Causis*), Prop. I, ed. Bardenhewer, p. 163, 17: "Esse vehementius est causa homini quam vivum…". Cf. Prop. IV, IX, XVI, XVIII.

[51] *In Metaph*., Prooem., Cathala, p. 2 b: "Ens commune, quod est genus". Expresión insólita y, quizá, única en Santo Tomás, que acepta sin discusión la posición aristotélica según la cual "el ente no es un género" (*Metaph.*, III, 3, 998 b 22). Aquí el término «género» tiene el sentido de «*genus scibile*», cuyas partes o especies son «*praedictae substantiae communes et universales causae*» (*ibid.*).

[52] Cf. H. Barth, *Philosophie der Erscheinung, Eine Problemgeschichte*, B. Schwabe, Bâle, 1947, p. 282: "Wir verstehen diese Formeln aus einer Art von Konkrescenz platonischer und aristotelischer Ontologie".

Prop. I: "*Diversum est esse et id quod est: ipsum enim esse nondum est*; at vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit"[53].

En su *Comentario*, Santo Tomás refiere el *esse* al *ens*, lo que no está en el texto demasiado conciso de Boecio, pero se revela como necesario para salir de la ambigüedad del *esse* parmenídeo:

> "Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum… Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum"[54].

La determinación, a la cual es sometida el *esse*, concierne, ya sea a lo concreto en sí mismo (el *quod est*) cuyo acto es, o bien a la confrontación de los dos modos fundamentales de ser, es decir, al *esse simpliciter* y al *esse aliquid*, del cual tratará la segunda proposición. La primera proposición se mueve, según el Doctor Angélico, sólo en el ámbito de los conceptos (*intentiones*), donde *esse* y *quod est* tienen una relación de abstracto con respecto a concreto[55]. Sigue el ejemplo significativo –ausente en Boecio y frecuente en Santo Tomás– de la distinción entre *currere* y *currens*: *currere* significa el acto indeterminado; *currens*, que es el participio tomado sustantivamente, es el sujeto (particular) en acto:

> "…Sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album"[56].

En la segunda parte de la proposición: "*...ipsum enim esse nondum est*", se expone la diferencia fundamental entre abstracto y lo concreto: lo que existe es el *quod*, el *ens*, el sujeto actual en su estado de última individuación, mientras que el *esse* es el acto considerado en lo abstracto, que no existe como tal, sino

---

[53] *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, en *PL* LXIV, c. 1311, B; Stewart-Rand, p. 40.

[54] *In Boet. de Hebd.*, lect. 2; De Maria, III, p. 393; Taur., II, p. 396 a.

[55] *Ibid*.: "Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est".

[56] *Ibid*., Taur., II, p. 396 b. –Santo Tomás usa constantemente este ejemplo: cf. *In I Sent*., d. 8, q. 5, a. 2, citado aquí arriba; *C. Gent*., II, c. 54, tertio; *Sum. Theol.*, Iª, q. 54, a. 1, ad 2. El Doctor Angélico sustituye con la verdadera fórmula de Boecio de *Quod est* y *esse*, la terminología corriente de *Quod est* y *quo est*, cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 50, a. 2, ad 3; *Quodl*., II, q. 2, a. 3; *Quodl*., III, q. 8, a. 20. –Sobre las discusiones entre los medievales sobre el tema del sentido de *esse* en Boecio, véase: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, 2ª ed., 1950, pp. 100 ss.

en cuanto es participado en los sujetos. Lo esencial de la metafísica de Santo Tomás (como –de diversos modos– de Parménides, Proclo, Spinoza, Hegel, Heidegger...) es precisamente lo contrario; es decir, que únicamente el *esse* (por esencia) es verdaderamente, mientras que todas las otras cosas (*entia per participationem*) son sacadas del no-ser y, por consiguiente, derivadas y dependientes. Pero aquí Santo Tomás sabe seguir la semántica de Boecio. La humanidad no existe por sí, separada, sino en los hombres particulares; y la carrera no corre, pero es el acto de quien corre y de todos los que corren[57]. Hasta aquí parece que nos movemos en el puro aristotelismo que atribuye la sustancia únicamente a los individuos singulares, y el carácter de *ens*, en sentido fuerte, únicamente a las sustancias (primeras) y no a los accidentes. Sin embargo, un pequeño inciso final nos advierte que el *esse essentiae* de Aristóteles es superado. En efecto, lo que Boecio traduce, con una acertada finura, por «*essendi forma*», se transforma para Santo Tomás en el «*ipse actus essendi*»[58]. Ésta es la primera novedad del comentario de Santo Tomás que impulsa el desarrollo de la doctrina de la participación de las siguientes proposiciones. Esta tensión de concreto y abstracto, enunciada por Boecio en el plano lógico-semántico, se transforma, en el comentario de Santo Tomás, en una consideración universal de la predicación del ser y de los modos principales del ser, hasta el *esse purum*, que es Dios, descendiendo a continuación a las formas puras o inteligencias, hasta las sustancias materiales.

---

[57] *In Boet. de Hebd*., *loc. cit.*; De Maria, III, p. 394; Taur., II, p. 396 b: "Deinde cum dicit, *Ipsum enim esse*, manifestat praedictam diversitatem tribus modis: quorum primus est, quia *ipsum esse* non significatur sicut subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut *id ipsum quod est*, significatur sicut *subiectum essendi*, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi". El «*ipsum enim esse nondum est*» de Boecio repite la doctrina aristotélica de *Periherm*. 3, 16 b, 22 ss.

[58] *In Boet. de Hebd*., *loc. cit.*; De Maria, III, p. 394 s.; Taur., II, n. 23, p. 396 b: "Et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi; et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; *sed id quod est*, *accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est*, *atque consistit*, idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere".

Prop. II: "*Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat: fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid cum esse susceperit*"[59].

Es la segunda diferencia entre *esse* y *quod est*, entre el acto abstracto y lo concreto, y es tomada de la noción de participación. El célebre término platónico es súbitamente introducido en un contexto que se pretendía puramente aristotélico; pero no hay de qué alarmarse, puesto que en el texto de Boecio parece que «*participare*» es sinónimo del «*suscipere*» lógico, y Boecio sólo lo explica en función del «*suscipere*».

No sucede lo mismo con Santo Tomás, quien aprovecha la ocasión para plantear algunos jalones de su propia doctrina de la participación. Noción metafísica ante todo –y no sólo lógica[60]– que consiste en recibir de una manera particular, parcial... lo que pertenece a otro. De esta manera, la formalidad participada ya no es un puro abstracto, sino que es considerada como un «todo» real, como una plenitud... de la cual toman los participantes mediante las participaciones[61]. «Participar» ya no es un puro sinónimo de «*suscipere*», sino que comporta un «descenso» de la formalidad o una «caída» de la perfección participada en el participante, y, por consiguiente, una «diferencia ontológica» y una dependencia real del participante con respecto al participado, en la misma esfera y según el modo de la participación misma. De esos modos, tres están expresamente indicados, tomados todos de la realidad predicamental de la cual –lo sabemos– Aristóteles había excluido toda predicación de participación. Ellos son:

- la participación de la especie en el género y del individuo en la especie;
- la participación del sujeto en la cualidad (accidental) y de la materia en la forma;
- la participación del efecto en la causa, sobre todo si la causa es más perfecta[62].

---

[59] *Quomodo substantiae*..., *PL* LXIV, c. 1311 B C. –Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*..., ed. cit., pp. 27 ss.

[60] Sobre la participación lógica en Aristóteles, cf. *La nozione metafisica di partecipazione*..., ed. cit., pp. 145 ss.

[61] *In Boet. de Hebd*., *loc. cit.*, De Maria, III, p. 394 s.; Taur., II, n. 24, p. 396 b: "*Secundam differentiam* ponit ibi: 'Quod est, participare aliquo potest', quae quidem differentia *sumitur secundum rationem participationis*. Est autem *participare* quasi *partem capere*; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud".

[62] *Ibid*.: "Sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum

En el *Comentario*, el Doctor Angélico se ocupa sólo de los dos primeros modos de participación, y descuida deliberadamente el tercero, que es, contrariamente, el objeto propio de nuestro estudio. Los dos aspectos de la participación (estática y dinámica) son, sin embargo, inseparables; en efecto, esas realidades, que en el plano estático del *esse* son relaciones formales, se vuelven a encontrar en el plano dinámico del devenir, y dominando la interpretación definitiva. Así, la participación estática de materia y forma, sustancia y accidente, *essentia* y *esse*, se transforma en la clave de la interpretación de la participación, tanto en el plano predicamental del devenir físico y de dependencia particular, como en el plano trascendental del origen primero de los seres por creación, y de su conservación. El mismo texto que examinamos es una prueba evidente de ello: se dedica al análisis profundo de la estructura de lo real, para ascender gradualmente hasta la forma pura del *esse*, que es Dios. Procedamos con orden.

Habiendo dejado a un lado el tercer modo de la causalidad, la discusión se limita a la participación predicamental, pero en ninguno de los otros dos modos se trata propiamente de una verdadera participación del ser: en el segundo, porque el *esse* es una forma abstracta y no un sujeto concreto[63]; y en el primero, porque un abstracto particular puede participar un abstracto más universal, pero el *esse* es lo más común que hay[64]. El *esse* es un abstracto que lleva su concreto inmanente en sí, y es el *ens*. Pero el texto de Boecio es demasiado sucinto para

---

participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aër participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole".

[63] Con respecto a ello, Boecio da una fórmula, que está en el centro de las discusiones medievales sobre la estructura de lo concreto: *Forma subiectum esse non potest*, fórmula que su autor probablemente ha comprendido en la línea del auténtico aristotelismo, pero que Santo Tomás, conformemente con su propia noción de *esse* intensivo, aplica únicamente a Dios. (Cf. *In I Sent*., d. 8, q. 5, a. 2, ad 4; *In II Sent*., d. 3, q. 1, a. 1, ad 6; *Quodl*., VII, q. 3, a. 7, ad 2; *Sum. Theol.*, Iª, q. 54, a. 2, ad 2; *Q. de Anima*, a. 6, ad 1; *De Spir. creat.*, a. 1. –Véase: *Neotomismo e Suarezianismo*, Plaisance, 1941, pp. 48 ss.).

[64] *In Boet. de Hebd*., *loc. cit.*, De Maria, III, p. 394 s.; Taur., II, n. 24, p. 397 a: "Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud".

introducir inmediatamente en una consideración más universal de la relación entre el *ens* y el *esse*, y Santo Tomás se limita a decir que el *ens*, mediante la participación en el *esse*, se hace susceptible, como *quod est*, de otras participaciones. Lo que asombra es ese *ens* concreto y al mismo tiempo el más común, tanto como el *esse*, por eso hemos calificado de «inmanente» el paso de lo abstracto a lo concreto[65]. Así pues, Santo Tomás somete, a propósito, las fórmulas de Boecio a aplicaciones ignoradas en el texto original, pero sobre las cuales controversia especulativa era vibrante en su tiempo.

Prop. III: "*Id quod est habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*"[66].

Es la tercera diferencia entre *esse* y *quod est*. Se desprende de las dos primeras: el *esse*, y toda formalidad, abstractamente considerada, es lo que –en su propia cualidad metafísica– es indivisible y no admite, pues, agregados ni síntesis de ningún tipo por exigencia interna. En el *Comentario*, Santo Tomás sostiene que todo abstracto, incluso la *humanitas* individual de Pedro, es sólo un elemento *ut quo* del concreto, el cual por su parte puede recibir –como sujeto– muchas otras determinaciones, con la única condición de que no estén en contradicción con la esencia de la humanidad[67]. Entonces, del mismo modo el *ens*,

---

[65] *Ibid*.: "Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi; sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod 'id quod est', scilicet ens, 'participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo': et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare".

[66] *Quomodo substantiae*..., *PL* LXIV, c. 1311 C.

[67] *In Boet. de Hebd.*, De Maria, III, p. 395 s; Taur., II, n. 15, p. 397 ab: "Tertiam differentiam ponit ibi, 'id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest'. Sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei.

Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album.

[...] Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam

más allá de su participación en el *esse*, que es su abstracto, puede participar de otras formalidades. Es aquí cuando aparece claramente el engorro de Santo Tomás, quien, luego de haber usado una significación personal del *esse* –el *esse* intensivo, apenas bosquejado aquí– vuelve al *esse essentiae* de Boecio:

> "Quia igitur... ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod 'id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est', scilicet *praeter suam essentiam; sed ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam*"[68].

Ahora se trata de explicar la diferencia entre participación principal constitutiva y participación secundaria perfectiva, y del mismo modo que había tres diferencias entre lo abstracto y lo concreto, tres nuevas diferencias son ahora indicadas entre la participación sustancial en el *esse* y la participación accidental en otras formalidades agregadas. Es a lo que apuntan las proposiciones IV y V según el siguiente esquema:

Prop. IV: "*Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur*".

El aristotelismo de Boecio lleva a Santo Tomás al *duplex esse formale*, sustancial y accidental, *esse simpliciter* y *esse aliquid*. El texto es categórico y corrobora el desarrollo de los análisis precedentes[69].

Las tres nuevas diferencias constituyen un juego de una rara finura metafísica y de una habilidad experimentada en el tratamiento del texto de Boecio. La primera diferencia está constituida por la segunda parte de la proposición IV:

---

humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto".

[68] *Ibid*., De Maria, III, p. 395; Taur., II, p. 397 b.

[69] *Ibid*., De Maria, III, pp. 395-396; Taur., II, n. 26, p. 297: "Deinde cum dicit, 'Diversum tamen est essealiquid in eo quod est, et esse aliquid', ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid. Et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi, 'illic enim accidens, hic substantia significatur'. Circa primum considerandum est, quod ex eo quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicetur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus: et hoc est quod dicit, quod 'diversum est esse aliquid', quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit 'in eo quod est', quod est proprium esse subiecti".

"*...illic enim accidens, hic substantia significatur*", porque «*aliquid*» es el término propio para indicar las cualidades accidentales. Las otras dos diferencias son indicadas en la proposición V, que está dividida en dos partes:

Prop. V, 1ª parte: "*Omne quod est, participat eo quod est esse ut sit, alio vero participat ut aliquid sit*"[70].

El *esse* es la participación fundamental, las otras formalidades son las participaciones secundarias. Pero mientras que Boecio se encuentra cómodo con el *esse-essentiae*, Santo Tomás habla de *esse substantiale*, que es mucho más fuerte.

Prop. V, 2ª parte: "*Ac per hoc, id quod est, participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet*"[71].

Simple conclusión de las premisas, observa Santo Tomás: el *esse simpliciter* es un requisito previo para que algo luego tenga el *esse aliquid*. Entendiendo que, para Santo Tomás, el *esse simpliciter* no es la esencia sustancial en sí, sino el *ipsum esse*, que es el *actus essendi* o el *esse* intensivo[72].

En este punto del *Comentario* de Santo Tomás, se destaca una inversión (no sé por qué) del orden de las proposiciones VI y VII de Boecio y una leve discordancia lógica, puesto que la consideración pasa de lo simple a lo compuesto. Por otra parte, Santo Tomás ha evitado el inconveniente englobando en una única consideración el nuevo problema de las dos proposiciones. La novedad consiste en el paso de la consideración formal en el orden lógico a la aplicación concreta en el orden real. También las dos proposiciones pueden ser consideradas conjuntamente.

Prop. VI: "*Omne simplex esse suum, et id quod est unum habet*"[73].

Prop. VII: "*Omni compositio aliud est esse, aliud ipsum est*".

Esas dos proposiciones intensifican y explicitan la exigencia central de las precedentes: si el *esse* como formalidad pura no puede participar de nada más,

---

[70] *Quomodo substantiae...*, *PL* LXIV, c: 1311 C.

[71] *Ibidem.*

[72] *In Boet. de Hebd.*, De Maria, III, p. 396; Taur., II, n. 30, p. 398 a: "Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid".

[73] *Quomodo substantiae...*, *PL* LXIV, c. 1311 C.

entonces no puede admitir nada extraño en su propia realidad, e identifica en sí el ser y el subsistir; al contrario, en todo lo que participa efectivamente de otra cosa, hay una distinción efectiva (*aliud..., aliud...*) entre el *esse* y el *quod est*. El *ipsum est* significa, para Santo Tomás, el *quod est*. *Esse* y *quod est* se transforman así en dos principios fundamentales de la estructura de lo concreto, anteriores a toda otra composición, puesto que conciernen al *ens in quantum ens*. De ello se desprenden dos consecuencias: a) la primera, que la composición (trascendental) de *esse* y *quod est* es el fundamento de las otras composiciones de lo real, y, por consiguiente, b) que *esse* y *quod est* se distinguen *realmente*; puesto que si la distinción que nace de la diferencia primordial del *ens in quantum ens* no es real, como lo es precisamente la distinción entre *esse* y *quod est*, entonces las otras distinciones que la presuponen tampoco serán reales[74]. Esta distinción de *esse* y *quod est* es, en la estructura de lo finito, el «*prius*» ontológico, y constituye el momento trascendental puro de la creación acabada.

El trozo que sigue es digno del método característico de Santo Tomás, quien se desprende con frecuencia del texto que comenta, para proponer su propia concepción. Aquí, del *esse* de Boecio, formalidad abstraída del *ens* o *quod est*, se eleva –por medio de la dialéctica de los grados del ser– a la consideración del *ipsum esse commune*. Éste ya no es sólo un punto de referencia de resolución lógico-formal, sino el fundamento de derivación real de toda perfección y formalidad, la *forma formarum* y el acto de todos los actos, que no participa realmente de nada, pero del cual todo y todos participan. La primera parte del *Comentario* analiza el concepto de «simple», y diversas formas y grados de simplicidad en el orden físico de los cuerpos, y en el orden metafísico de las formas puras y de las sustancias inmateriales. De ello se concluye que los diversos grados ascendentes del ser se revelan como grados ascendentes de participación, para terminar, sucesivamente, en una composición real correspondiente. Primero en el *orden de los cuerpos*:

> "Sin embargo, es necesario considerar que, si se llama simple lo que está exento de composición, nada impide que algo sea simple «*secundum quid*», en cuanto está exento de cierta composición, sin ser, por tanto, absolutamente simple. Es así como el agua y el fuego son llamados cuerpos simples, en

---

[74] *In Boet. de Hebd.*, De Maria, III, p. 397; Taur., II, n. 32, p. 398 a: "Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in 'omni composito aliud est esse, et aliud ipsum' compositum, quod est 'participatum ipsum esse'".

> cuanto están exentos de esa composición que resulta de elementos contrarios, tal como se la encuentra en los mixtos. Uno y otro, no obstante, están compuestos, ya sea de partes cuantitativas, o bien igualmente de forma y materia"[75].

Las *sustancias espirituales* en sí mismas, si bien están sustraídas, como tales, a la corporeidad y a la composición de materia y forma, se revelan finitas y limitadas, y, por consiguiente, participantes, ya no de la perfección de su especie, que poseen exclusivamente en su plenitud formal, sino con respecto al *acto supremo del* «*esse*», en cuanto cada una de ellas siempre expresa sólo una cierta perfección finita y determinada: es esta perfección y esta otra, y no tiene la totalidad de la perfección.

> "Si se encuentran, pues, formas que no estén en la materia, cada una de ellas es en verdad simple, en cuanto exenta de materia y, por consiguiente, de cantidad, que es la disposición de la materia. Ahora bien, como toda forma es determinativa del *ipsum esse*, ninguna de ellas es el *ipsum esse*, pero tiene el *esse*. Supongamos, por ejemplo, según la opinión de Platón, que subsiste una forma inmaterial, que puede la idea y la razón de los hombres materiales, y otra forma que puede ser la idea y la razón de los caballos. Parecerá que esta forma inmaterial subsistente, puesto que está determinada en una especie, no es el *esse commune* en sí mismo, sino que participa de él; y nada ha cambiado desde ese punto de vista, si suponemos que esas formas inmateriales están en un nivel superior a las razones de esas cosas sensibles, como lo ha querido Aristóteles"[76].

Y he aquí el resultado esencial por el cual Santo Tomás rompe el círculo aristotélico de la inmanencia cerrada, y descubre la inmanencia abierta del *esse*

---

[75] *Ibid.*, De Maria, III, p. 397; Taur., II, n. 34, p. 398 b: "Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex. Unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, inquantum carent compositione quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est compositum tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia".

[76] *Ibid*. "Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit" (Taur., II, p. 398 b corrige por «*altioris*» el «*alterioris*» de la edición De Maria).

commune. Puesto que toda forma pura separada es siempre particular[77], y por ello se distingue de toda otra; siendo cada una su propia esencia, si se lo puede decir así, no es, sin embargo, el *ipsum esse*, sino que participa del *esse*. El *ipsum esse* es único, es Dios:

> "Cada una de ellas, en cuanto distinta de la otra, es una forma especial que participa del *ipsum esse*; entonces, ninguna será verdaderamente simple. Por ello, en efecto, sólo será verdaderamente simple lo que no participa del *esse*, y no sólo del *esse inhaerens*, sino del *esse subsistens*. Y sólo puede ser único; puesto que, si el *ipsum esse* no tiene nada añadido salvo el *esse*, como se ha dicho, es imposible que lo que es *ipsum esse* sea multiplicado por algún principio diversificante. Y como no hay nada más que se le agregue, se sigue de ello que no recibirá ningún accidente. Y lo simple único y sublime es Dios mismo"[78].

La originalidad de la metafísica tomista toma su punto de apoyo en el «paso al límite» del *esse* funcional aristotélico al *esse subsistens* supremo, o en la «promoción metafísica» del *esse formale* aristotélico que aún no es, al *esse reale subsistens* (Dios) que siempre y ante todo es, y que da a todos los otros seres el ser y el existir. Finalmente, es necesario reconocer que la semántica del □□□□□□□□ aristotélico está centrada en el □□□□□□□□□□□□ según la expresión del *Perihermeneias*, y se actualiza en el □□□□□□□ expresado por la cópula en la proposición[79]. Para Aristóteles este *esse*, que se actualiza en las «figuras de la predicación», tiene un carácter estrictamente formal: designa lo que es en acto y posee la actualidad, y es la sustancia concreta, la esencia individual, la sustancia primera. El acto en sí mismo es la forma que confiere la actualidad al todo. Por consiguiente, el tomismo comienza donde termina el aristotelismo, en cuanto, gracias al concepto de creación, plantea que la esencia

---

[77] *De Pot.*, q. 1, a. 2: "Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi vel cuiuslibet creaturae". –Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 7, a. 2; q. 50, a. 1, ad 3, y a. 2, ad 4; q. 54, a. 2: "Esse cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem".

[78] *In Boet. de Hebd.*, De Maria, III, p. 397 s.; Taur., II, p. 398 b: "Unaquaeque illarum, inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est; impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans; et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus".

[79] *Periherm.*, 3, 16 b 12 ss.

no es el último fundamento, sino que está fundada, a su vez, en el *esse*, según una doble y radical «*Diremtion*» original.

El oscurecimiento del *esse* en la escuela tomista

Los estudios más recientes de la estructura doctrinal del tomismo y de su formación histórica han revelado una situación que parece sin salida[80].

Por una parte, en el plano doctrinal, hay acuerdo en que la tesis fundamental de la metafísica tomista es la afirmación de la distinción real, en toda criatura, de esencia y *esse*, según la relación de potencia y acto en el orden ontológico-metafísico.

Por otra parte, en el plano histórico, en la escuela tomista (en la misma Orden Dominica), la situación parece más bien confusa, y no propone menos de tres soluciones distintas: unos rechazan categóricamente esa tesis; otros –y son nombres ilustres– sólo la admiten como «más probable», pero conceden una decorosa probabilidad a la tesis opuesta, y se lee entre líneas que, si no fuera por la autoridad explícita de Santo Tomás, se inclinarían por ella; otros, en fin, sostienen resueltamente la distinción real.

Es un hecho conocido que, desde la muerte del Doctor Angélico, la tesis en cuestión fue objeto de ásperas y largas controversias, y también sabemos que algunos de sus discípulos se constituyeron como ardientes defensores de la doctrina del maestro. Entonces ¿cómo se puede explicar un desmigajamiento de las opiniones dentro de la escuela tomista, que ciertamente no ha sido ajena a la posición suareciana, la cual, más que ninguna otra, ha disputado –y disputa todavía– a la metafísica tomista la posibilidad de afirmarse?

El objeto de estas consideraciones es muy limitado, pero, no es por ello menos importante. La obnubilación de la verdadera noción tomista del *esse* que se puede observar en el desarrollo de la escuela, está acompañada (como signo y causa a la vez) del abandono de la terminología primera propia del Santo Doc-

---

[80] Las siguientes consideraciones forman parte de un estudio más amplio sobre los caracteres fundamentales de la metafísica tomista. Puedo agregar que apuntan sobre todo a la acusación de *Vergessenheit des Seins* hecha por Heidegger a la metafísica occidental, pero que no se aplica a la doctrina tomista cuando se la entiende en su sentido original (cf. *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, pp. 337 ss.). Véase en el mismo sentido: L. De Raeymaeker, *Zijn en absoluutheid*, Tijdschrift voor Philosophie, XX (1958), pp. 179 ss.

tor, y de la adopción por parte de los tomistas de la terminología de los adversarios. Dicho con una fórmula drástica pero irrecusable: los tomistas han dejado naufragar en el olvido la terminología de Santo Tomás, para recibir la de su adversario Enrique de Gante. Así, defienden la tesis tomista, pero en un clima doctrinal que ya no es el clima original. Esta «sustitución» no sugiere pocas consideraciones del más alto interés doctrinal; pero aquí nos limitaremos a la verificación histórica de esta sustitución, basándonos en algunos textos significativos que están a nuestro alcance.

*

* *

La importancia de la noción tomista de *esse* abarca –huelga decirlo– todos los problemas de estructura que conciernen tanto a Dios como a la criatura; tienen su eje, dicho en términos tomistas, en la distinción real de esencia y acto de ser (*esse*). Alrededor de esta tesis giran, en la metafísica de Santo Tomás, especialmente los problemas de la estructura y de la causalidad de lo finito (creación, conservación, moción divina...), y, en la teología, particularmente el problema de la unión hipostática, partiendo del esquema legado por Pedro Lombardo (*III Sent*., d. 6: Tres opiniones...), y que Santo Tomás, desde el comienzo de su carrera, había formulado en esos términos: *Utrum in Christo sit tantum unum esse*[81].

En torno a esta doble serie de problemas se desencadena, desde la muerte de Santo Tomás, la ofensiva del antitomismo, especialmente con la instigación de Enrique de Gante. Éste provee los términos precisos de la controversia, impone la terminología a su adversario directo, Gil de Roma, y a los tomistas, en cuanto adversarios que participan, a su vez, en este debate apasionado. Asistimos a una complicación de términos capaz de dar vértigo, y que aún espera un estudio analítico preciso[82].

En cuanto a nosotros, nos bastará con seguir las principales etapas de lo que podríamos llamar «la flexión tomista» del acto de ser (*esse*) en la escuela tomista. Esas etapas pueden, según parece, reducirse a las siguientes:

---

[81] *In III Sent*., d. 6, q. 2, a. 2, ed. Moos, III, pp. 237 ss. –El mismo título, a casi veinte años de distancia, en la *Sum. Theol.*, III[a], q. 18, a. 2 (en lo sucesivo no hace ninguna referencia a las «tres opiniones»).

[82] Cf. la valiosa antología de E. Hocedez, *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata*, «Textus et documenta: Series theologica», 14, Roma, 1933.

1. *Essentia - esse*: es la terminología auténtica de Santo Tomás, en quien no conozco ningún texto que ponga *existentia* en el lugar y con el significado de *esse* (como acto intensivo), y *jamás* emplea el Doctor Angélico la terminología de *distinctio* (o *compositio*) *inter essentiam et existentiam*. En su época, su cofrade y contemporáneo, Pedro de Tarentasia (Inocencio V) emplea el término ya ambiguo de *actus existendi*[83], mientras que Santo Tomás dice siempre *esse* y *actus essendi*. En la exposición de Pedro de Tarentasia los términos *esse*, *esse actuale* y *actus existendi* son empleados indiferentemente. La indeterminación doctrinal de esta posición se manifiesta también en el hecho de que Pedro de Tarentasia, a diferencia de Santo Tomás, une en un solo bloque la doctrina de la distinción real de esencia y *esse* en las criaturas, y la de la composición hilemórfica de las sustancias espirituales (propia de la vieja escuela agustiniana)[84], y contra la cual el Doctor Angélico había elaborado precisamente su distinción[85].

2. *Esse essentiae - esse* (*actualis*) *existentiae*: es la terminología (¿de inspiración aviceniana? [86]) en la cual *esse* significa «realidad» en el sentido más vago (*esse essentiae*, *esse existentiae*, *esse generis*, *esse speciei*...), donde ya aparece el equívoco que hace considerar el *esse essentiae* como la «esencia en sí misma» (la esencia posible o bien la esencia haciendo abstracción tanto de su posibilidad como de su actualización), de modo que la esencia no es considerada como el *quid creatum ut potentia*, actualizado por el *quid creatum ut actus*, que es el *esse-actus essendi* participado. En otros términos, la tensión metafísica se desplaza del par tomista original de *esse per essentiam* y *ens per participationem* al par aviceniano de *ens necessarium per se* real (Dios) y *ens per aliud possibile*, que es la criatura. Entonces, la divergencia entre defensores y adversarios de la distinción real se atenúa en su momento crucial, y ya no es asombroso que esta distinción desaparezca o al menos se atenúe notablemente en algunos insignes representantes de la escuela tomista (Hervé de Nédellec, P.

---

[83] Cf. P. de Tarentasia, *In I Sent*., d. 8, q. 6, a. 1, Toulouse, 1649, I, p. 78 b: "In omni creato differunt quidditas et actus existendi". –Cf. también: *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, III, p. 88 b; d. 17, q. 1, a. 2, II, p. 142 a.

[84] H.-D. Simonin, *Les écrits de Pierre de Tarentaise*, en *B. Innocentius V (Petrus de Tarentasia, O. P.)*, «Studia et documenta», Roma, 1943.

[85] La verdadera terminología de Santo Tomás aparece en algunos testimonios aislados en los siglos posteriores: cf. el tomista independiente J. Versor (Letourneur), *Com. in lib. XII Metaph.*, q. 12, concl. III, Colonia, Quentell, 1493, fol. 106 vb: "In substantiis intellectualibus est compositio ex natura et esse ita quod non sunt suum esse".

[86] Es atribuida a Avicena por primera vez (según mi conocimiento) por Enrique de Gante, en su célebre exposición de la cuestión (cf. *Quodl*. I, q. 9).

Niger, Bañez, D. Soto...). Esta terminología invade pronto la escuela tomista y domina en ella hasta el siglo XVI.

3. *Essentia - existentia*: es la simplificación semántica y lógica de la fórmula precedente, con la cual coexiste[87]. Pero especialmente desde el siglo XVII, y como por sistema, se transforma en la fórmula del racionalismo ilustrado que, a su manera, se apropiaba el formalismo de la segunda escolástica y lo transmitía a la neo-escolástica. En esta fórmula, en virtud de una evolución lógica, el *esse*, que la fórmula precedente había volatilizado en el significado vago de *entitas* o realidad en general, ha sido eliminado. La consecuencia lógica de esta eliminación del *esse* como *actus essendi* intensivo debía ser la negación de la distinción real de esencia y *esse*, o al menos su reducción a una distinción modal (posibilidad, realidad). Suárez, y con razón, ha avanzado muy fuertemente en esta dirección, y su obra no ha permanecido sin influir en algunos tomistas. Los que, contrariamente, entienden que dentro de esta terminología mantienen la distinción real, no hacen nada más que tomar la *existencia* por el *esse*, dando así nacimiento a una ambigüedad de términos y de problemas que se prolonga hasta nuestros días.

*

* *

Para los siglos XVII y XVIII se pueden citar tres maestros ilustres[88]. Desde ahora la terminología está fijada en la célebre *Summa philosophica* de Salvatore Roselli[89]. Lo que tiene en común con esta última etapa de la eliminación del

---

[87] La fórmula se encuentra ya, al final del siglo XIII, por ejemplo, en el tomista R. de Primadizzi (†1303), *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, ed. J.-P. Muller, Ciudad del Vaticano, 1953, p. 155: "Quamvis nulla essentia creata habeat rationem subsistentis..., nec per se ipsam possit coniungi actui existendi, et sint duo quaedam in supposito essentia et existentia".

[88] J. C. Genevois, O. P., *Clipeus philosophiae thomisticae*, Venesia, 1710, t. VI, *Metaphysica*, q. 1: de notione entis; q. 5, a. 1: de distinctione inter essentiam et existentiam in creaturis. –A. Goudin, O. P., *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*, Venecia, 1736, t. IV, disp. 1, q. 2, a. 3: de distinctione essentiae et existentiae, pp. 221 ss. –S. Roselli, *Summa philosophica*, *Metaphysica*, Bologna, 1858, q. 2, a. 5: Utrum essentia distinguatur ab existentia.

[89] Salvatore Roselli, *op. cit.*, n. 73 ss., pp. 26 ss. –Otro valioso tomista, del que quizá depende Roselli, expone claramente la nueva situación: cf. N. Arnou, O. P., *Clipeus philosophiae thomisticae*, Béziers, 1672, *Metaphysica*, q. 3, t. VI, p. 109: "Esse autem, seu existentia, dicitur *actus essentiae*, seu actualitas ultima qua res est, seu habet ultimum complementum in linea entis. Hinc communiter dicitur existentiam seu esse dici illum *actum seu actualitatem qua res est extra causas seu extra nihil*". Y más adelante, *ibid.* p. 127: "*Nam existere ex se dicit habere entitatem*

esse tomista original, es el carácter extrinsecista atribuido a la actualidad de la *existentia*, por la cual la *essentia* es puesta «*EXTRA posibilitatem et EXTRA causas*»[90].

Roselli es más categórico:

"Actus ultimus substantiae in linea entis quo res ponitur extra nihilum et extra causas"[91].

Goudin procede con un sentido más agudo de los matices, y parece aproximarse claramente al significado del *esse* como «realización» (*esse actu*).

"Itaque existentia in genere est actus essendi, seu ipsum esse actu, seu ipsa essendi actualitas. In his vero quae non sunt ipsum *esse*, seu aliquid quod potest esse et non esse, existentia definitur *actus essentiae* seu rei extra causas et nihilum sistentia: seu id per quod res est actu; seu ultima essendi actualitas; seu id per quod respondetur ad quaestionem, an sit"[92].

Esas expresiones, sin duda, son un eco de los textos de Santo Tomás; pero, como veremos, el contexto y la atmósfera ya no son los del original.

A esta tercera fórmula se adhiere una buena parte de la neo-escolástica y del neo-tomismo, directamente inspirados en sus fuentes, y no ocultando a veces su dificultad para distinguir el camino suareciano del camino tomista tradicional. El ejemplo típico entre todos podría ser el de Zigliara, cuyo propósito sincero de tomismo no se encuadra siempre en el método y en el contenido de sus enseñanzas. Así, por ejemplo, antes de tratar la cuestión, ineludible desde Cayetano en adelante, del concepto formal y el concepto objetivo del ser, se deja conducir completamente por Suárez, y Cayetano es apenas citado como confirmación[93]. Para él también la *existentia* toma simplemente el lugar del *esse*. La describe ampliamente:

---

extra causas; subsistere autem determinatum modum existendi per se et independenter a substentante dicit. Ante quem modum existentia est veluti potentialis et incompleta". Sobre el problema de saber si la esencia es más perfecta que la existencia, el autor se contenta con exponer las dos opiniones de la escuela tomista, de las que pronto hablaremos.

[90] J. C. Genevois, *loc. cit.*, p. 24.

[91] S. Roselli, *loc. cit.*, p. 26.

[92] A. Goudin, *loc. cit.*, p. 221.

[93] T.-M. Zigliara, O. P., *Summa philosophica*, Lyon-Paris, 1891, *Ontologia*, II, cap. I, a. 1, p. 338 s. –Parece que el principal guía de Zigliara, no sólo para el título de la obra, sino incluso en cuanto al método y a la orientación doctrinal, ha sido Roselli.

"Actus quo res ponitur extra statum possibilitatis; actualitas essentiae; ultima rei actualitas; id quo res constituitur extra suas causas; actualis rei praesentia in ordine physico seu reali"[94].

La última definición de la *existentia* como *actualis rei praesentia* es valiosa y curiosa, puesto que parece anticipar la noción heideggeriana[95], pero nace verosímilmente, como esta última, de la disolución del concepto tomista original de *esse*. Preguntémosle, pues, en qué sentido es tomado el *actus* de la primera proposición, y la *actualitas* de las dos siguientes. El *esse* como *existentia* es la realización de hecho –el *esse in actu*– de un mundo que ha pasado de la posibilidad a la realidad. Es Zigliara mismo quien, citando a Santo Tomás, explica *esse* por *existencia*:

"*esse* [seu *existentia*, agrega Zigliara!] comparatur ad essentiam *quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*"[96].

La disonancia se hace aquí evidente, porque la existencia termina designando el acto de *esse* como simple «hecho de existir». Cuando Zigliara distingue la esencia, la existencia y la esencia existente «*quae necessario includit existentiam*»[97], se dirá al menos que usa una terminología aceptable para Suárez y para todos los suarecianos. En el tomismo, con rigor, no se podría aceptar que el *ens* como tal sea dado única y propiamente ¡por la *existentia existens*!

Si, después de medio siglo de renovación de la neo-escolástica y del neotomismo, echamos una ojeada a la literatura más reciente, encontramos doctrinas completamente parecidas que nos preocupan. No me corresponde, en esta investigación crítica, hacer una rendición de cuentas exhaustiva de los autores, sólo quiero denunciar una situación histórica que parece prolongarse sin provocar ninguna refutación.

Tomemos, por ejemplo, el tratado –apreciado con razón– de la metafísica de Maquart, cuya «voluntad» de seguir a Santo Tomás está fuera de duda. Digamos también en su honor que utiliza abundantemente el término *esse*, y que luego, en el transcurso del desarrollo, según parece, debió acabar en el forma-

---

[94] *Ibid*., *loc. cit.*, a. 6, p. 363.

[95] Esta semejanza no tiene nada de sorprendente si se recuerda que Heidegger, para su licenciatura, preparó una tesis sobre Escoto: *Die Kategorien- und Badeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916. (El estudio se apoya especialmente en el opúsculo apócrifo *De rerum Principio*, actualmente atribuido a Vital de Four). Sobre la dependencia de Heidegger con respecto a Escoto, cf. H. Müller, *Sein und Person nach Duns Scotus*, Werl/Westf., 1954, pp. 22 ss.

[96] *Sum. Theol.*, Iª, q. 3, a. 4.

[97] T. Zigliara, *loc. cit.*, p. 373.

lismo. En efecto, parte de la noción de *ens* en cuanto incluye «... non tantum *essentiam* sed et *existentiam*», y lo prueba –según el método formalista– por el análisis lógico del juicio:

> "Siquidem judicium, in quo perficitur cognitio, affirmat compositionem S^1 y P^1 *exerceri* in re; dicit proinde *existentiam ut exercitam*"[98].

Es evidente que esta existencia designa el *hecho* de ser, la realización en acto o el acto de realización de una esencia. Y en esta perspectiva es dada como suprema (opuestamente a la doctrina de Santo Tomás) la división del ser en necesario y contingente, ignorando, pues, el *necessarium ab alio* o *per participationem* de Santo Tomás.

> "Si agitur de ente *necessario*, dicit existentiam *actualem* exerceri. Si vero agitur de ente *contingenti*, dicit tantum existentiam *possibilem* exerceri"[99].

¿Qué significa este *ejercicio* de «existencia posible»? Confieso que ello es incomprensible para mí, y no puede tener ningún sentido en la significación tomista original del *esse* como *actus essendi*. Es la esencia la que puede ser posible o real (realizada), no el *esse*, que es el acto de todo acto, y sólo puede ser acto; de tal manera que «ejercer un acto de ser posible» por parte de la esencia posible (que, por consiguiente, aún no es, puesto que no es más que posible), no quiere decir nada, porque ello sería admitir entre lo posible y lo real una simple diferencia de grado de... realidad. Esto no es, en absoluto, vana sutileza de mi parte, puesto que luego el mismo Maquart aportará una confirmación de ello declarando que el *esse* es un *MODUS* de la esencia[100].

No obstante, el autor da enseguida una corta explicación que nos da la pista para buscar los responsables de la desviación formalista. Cita con razón a Cayetano, pero su origen es muy anterior, y ha comenzado exactamente con la infeliz distinción de *esse essentiae* y *esse existentiae*. Maquart escribe cándidamente:

> "Sed intellectus noster non valeret affirmare in judicio existentiam *ut exercitam*, nisi capax esset iam in apprehensione *existentiam* apprehendere: *NON* quidem *ut exercitam*, sed saltem *ut significatam*"[101].

La explicación está lejos de ser clara. En primer lugar, el *saltem* no está en su lugar. En un primer momento –en el cual estamos aquí– del análisis metafísico, la división debe hacerse según la ley de los contradictorios. Luego, la dis-

---

[98] F.-X. Maquart, *Elementa philosophiae*: III. *Metaphysica ostensiva: ontologia: theologia naturalis*, Paris, A. Blot, 1937, p. 11 s.

[99] *Ibidem*.

[100] Cf. *ibidem*, p. 94, cita *infra*, n. 29.

[101] *Ibidem*.

tinción de Maquart entre la *existentia ut exercita* y la *existentia ut possibilis* no es más que una simple diferencia de grado, ya sea de modo de la realidad en sí misma, o bien de los dos modos de «posibilidad» y de «realidad». Lo que sigue, inspirado en Cayetano, lo explica o, al menos, debería explicarlo:

> "Nec mirum! Ens enim prout a metaphysico *apprehenditur* est ens abstractum abstractione *formali* [henos aquí!]. Abstractio autem *formalis* ea est qua FORMALE abstrahitur a materiali"[102]

La complicación o el atasco en el que llega a encontrarse Maquart aparece en las líneas que siguen inmediatamente:

> "*Esse* autem se habet in entibus ut *quam maxime formale* et ideo ab esse abstrahere non potest ens prout a metaphysico consideratur".

Pero entonces ¿a qué se remite la anterior *abstractio formalis*? El texto se aclara con la equivalencia de *esse* = *existentia*, entendiendo la *existentia* como actualidad, realidad y realización en general. Ciertamente la *existentia* no puede hacer abstracción del *existere*, puesto que todo abstracto se remite a su concreto; pero la *existentia* ciertamente puede hacer abstracción –¡he aquí la *abstractio formalis*!– de las esencias o naturalezas reales de las cuales es dicha. Esto es evidente para todo suareciano; pero los tomistas deberían tener un poco más de reservas.

Me parece instructivo, para aclarar el punto crucial de toda la controversia –que ciertamente no es fácil de alcanzar– traer a colación una larga cita de J. Maritain, introducida con este propósito por el autor, en la cual es exaltada la necesidad de la experiencia sensible en metafísica:

> "No sólo porque las ideas vienen de los sentidos, sino porque los sentidos... son indispensables para la ciencia, y para la ciencia más elevada, la más libre e inmaterial, para volver a la existencia actual que ella no puede ignorar ni desatender; es una existencia corruptible: sólo la alcanza indirectamente, saliendo de su ámbito propio, y por el ministerio de los sentidos"[103].

Aquí, evidentemente, la *existencia* es sólo el «hecho» [inmediato, experimental] de ser, que se puede señalar con el dedo, no el *esse* de Santo Tomás, que es *id quod profundius inest*.

De ninguna manera quiero poner en duda la buena fe tomista de esos autores, y de los otros tomistas que utilizan esta terminología. Sin embargo, me permito una vez más hacer notar que los suarecianos, a su vez, no tienen y no

---

[102] La nota cita a Cayetano, *In de Ente et Essentia*, Prooemium. –Seguidamente, sin ningún agregado, remite vagamente a Santo Tomás, *In Boeth. de Trinitate*, cf. V, a. 1 y 3.

[103] Cf. F.-X. Maquart, *loc. cit.*, p. 12, n. 1; citando a J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, Téqui, s.d., p. 29 s.

tendrían dificultad en aceptarla, no obstante con la consecuencia inmediata de llegar en la negación de la «tesis central» del tomismo, que es la distinción real de esencia y *esse*. Lo que exige secretamente la explicación del *ens* en Maquart, se manifiesta en el propósito de conciliar la noción de *ens* de Santo Tomás con la de los grandes tomistas de los siglos XV y XVI (Capreolo, Cayetano, De Ferrara); tomando como texto fundamental el célebre comentario de Santo Tomás al *Perihermeneias* (I, lec. V). Ahora bien, en esa aproximación, Santo Tomás se encuentra «reducido» al esquema de sus comentadores, hasta tal punto que –¡nos cuesta creerlo!–, cuando Cayetano, separándose de toda la tradición (... "*mihi autem ALITER dicendum occurrit*"[104]), sostiene que es el "*ens participaliter sumptum* [y no el *ens nominaliter sumptum*] *quod dividitur per decem praedicamenta*", y se lo declara gratuitamente en concordancia con Santo Tomás[105]. Convendría más bien, de una buena vez, abandonar toda esta terminología de *ens nominaliter* y *participaliter sumptum*, y volver a la simple y auténtica de Santo Tomás. La otra se aproxima y probablemente es la consecuencia de la terminología de *esse essentiae* y *esse existentiae*.

Esta hipótesis es confirmada por la explicación que da Maquart de la distinción entre *essentia* y *existentia*, de la que dice con razón que toca «*ad radicem metaphysicae*», aunque, contrariamente, agrega en la misma página: "Haec quaestio non est nisi applicatio doctrinae potentiae et actus ad essentiam et existentiam"[106].

Es la actitud común a amplias e influyentes corrientes de la escuela tomista[107]. Sin embargo, conviene reconocer que simplifica demasiado los problemas, y descuida, en el desarrollo del pensamiento de Santo Tomás, lo que constituye su aporte más original a la vida cultural de Occidente, a saber, la «superación» de la antítesis Platón-Aristóteles, trascendencia e inmanencia, en la cual se ha quebrado el pensamiento griego. Más bien, en Santo Tomás, es necesario hablar –aunque ése no sea el objeto de la presente nota– de «extensión» de la doctrina aristotélica a la problemática platónica del Uno y de lo múltiple, de lo mismo y de lo otro..., trasladando a su vez el «separatismo» platónico al interior de la inmanencia aristotélica. Se trata, pues, de una «conciliación superior» de

---

[104] Cayetano, *In de Ente et Essentia D. Thomae Aquinitis commentaria*, ed. M. H. Laurent, Turín, 1934, p. 88.

[105] Cf. F.-X. Maquart, *loc. cit.*, p. 15.

[106] *Ibid.*, p. 75.

[107] Es sabido que el representante típico de esta interpretación del tomismo como aristotelismo literal a ultranza, en el tomismo contemporáneo, es Gallus Manser, O. P., en su *Das Wesen des Thomismus*, Friburg, 1949. –Contrariamente, M. Corvez, O. P., *Existence et essence*, en *RT*, LI, 1951, pp. 305-330 (321), reconoce que Santo Tomás se despega claramente de Aristóteles.

los dos pensamientos opuestos, realizada por Santo Tomás. Aquí, una «simple» aplicación del par acto-potencia, si birn se puede comprobar cómoda y fácilmente, sin embargo, permanece inoperante e incluso peligrosa. La distinción real de esencia y *esse* está relacionada con la doctrina de la creación; ahora bien, ambos fueron desconocidos para Aristóteles, el inventor y teórico del acto y de la potencia –lo que, por otra parte, también admite Maquart[108].

Es sintomática y sorprendente la afirmación del autor diciendo que Santo Tomás jamás ha enseñado *in actu signato*, es decir, expresamente, la distinción real de esencia y *esse*, sino sólo *in actu exercito*, es decir, implícitamente, o *cum suis applicationibus*, y que el primero que lo propuso ha sido Gil de Roma. Ello sorprende porque el autor cita los estudios de Grabmann, que han demostrado precisamente lo contrario (el sólo testimonio de Siger de Brabante, contemporáneo y adversario directo de Santo Tomás, puede bastar)[109]. Se puede reconocer que Gil de Roma ha contribuido al nacimiento de las polémicas sobre ese punto, pero también es necesario reconocer que él mismo se ha hecho responsable (al menos en parte) de la desviación fundamental correspondiente, como lo hemos dicho.

Sin querer seguir al autor punto por punto, retengo la última y definitiva noción del *esse* presentada por él, y citada sin modificaciones. Del hecho de que Santo Tomás afirma (como Avicena) que no se puede hablar del *esse* como de un *accidens praedicamentale*, sino más bien como de un *accidens praedicabile* –un *proprium*, pretende precisar el autor– (para Santo Tomás, del mismo modo que para Gil de Roma, el *esse* es el *actus substantiae ut subsistentis*), Maquart concluye:

> "*Esse* proinde est *MODUS* essentiae. Siquidem hoc iam constat ex *sufficienti divisione*. Nec est essentia nec pars essentiae nec accidens *praedicamentale*. Ergo nihil est vel est modus essentiae. *Positive* autem probatur quod *esse* est

---

[108] F.-X. Maquart, *loc. cit.*, p. 76, n. 2. –Estoy de acuerdo con el autor en denunciar la ligereza de la acusación hecha al tomismo de «pastiche» de platonismo y aristotelismo (Rougier). Pero el «hecho» del platonismo de Santo Tomás es desde todo punto de vista inatacable. Por consiguiente, es necesario explicarlo. Ahora bien, no se lo explica en absoluto optando por un sistema en detrimento del otro. La nueva orientación, apenas esbozada, de una revalorización doctrinal del tomismo por la noción de participación tiende, precisamente, a fundar y a explicar la originalidad del tomismo, y su propia consistencia, en la originalidad de su síntesis doctrinal.

[109] Cf. *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*, en *DTP*, XLII, 1939, pp. 537 ss.; *Neotomismo et suarezianismo*, *ibid.*, XLIV, 1941, pp. 52 ss. –Para el texto de Siger, cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., Turín, 1950, pp. 245 ss.

MODUS essentiae: esse enim est ultima essentiae actualitas seu *exercitium actuale* essentiae. Sed *exercitium actuale* alicuius rei dicitur modus"[110].

Ciertamente quiero admitir que una determinación del *esse* como ésa, es conforme a las premisas del tomismo de Maquart; pero el *esse*, entendido como *modus essentiae*, puesto que significa el *exercitium actuale essentiae*, es la noción exacta y precisa de Suárez. Ya no se ve qué sentido podría tener la distinción real de esencia y *esse* fuera de la (suareciana) de posibilidad (esencia posible) y realidad (esencia realizada). La consecuencia de esta toma de posición repercute en todos los principales problemas de la metafísica y, en particular, en la doctrina de la sustancia, de la causalidad y de la analogía, pilares arquitectónicos de la doctrina del ser. Es, pues, muy importante preguntarse cuál es la verdadera noción de *ens*, *essentia*, *esse*, en los escritos del Doctor Angélico, antes y más allá de todo desarrollo de la escuela[111].

---

[110] F.-X. Maquart, *loc. cit.*, p. 94. –Para Gil de Roma, es el *esse essentiae* o el *esse formale*, llamado «modo», lo que los accidentes confieren a la substancia, y no el *esse*, que es el *actus essendi*, el *actus unius supposití*. Definir el *esse* como *exercitium actuale essentiae* es pasarse completamente a la posición de los adversarios de la distinción real.

[111] Lo que ha dañado mucho el desarrollo de la escuela tomista sobre este punto, además de la influencia de Gil de Roma, es la aceptación de cierto opúsculo apócrifo escrito con el espíritu de ese realismo exagerado. Hago alusión con ello a la *Summa totius logicae*, dada incluso como auténtica en la edición De Maria (1886), donde se hace la siguiente declaración, p. 23: "Ubi nota quod in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, *ut duae diversae res*, quod sic patet..." (Sigue el argumento aviceniano: "Id quod est extra essentiam alicuius...", formulado en pirmer lugar en el *De Ente et Essentia* de Santo Tomás, pero que ya no es citado en las obras mayores). El texto es tomado de J. C. Genevois, *Metaphysica*, *loc. cit.*, p. 255: "Hanc conclusionem docet D. Thomas variis in locis et praesertim, Opusc. 49, c. 2"; es decir, la apócrifa *Summa totius logicae*. En la nota, De Maria confiesa (ed. cit., p. 23): "... dubitari prudenter posse, an hoc opusculum ceteroquin insigne ac praeclarum, sit Divo Thomae tribuendum".

Una historia del tomismo, elaborada partiendo directamente de fuentes editadas e inéditas, podrá manifestar la naturaleza y el origen de las diversas oscilaciones en cada época. Para dar un ejemplo, en la metafísica de un tomista de la época racionalista se afirma: "... B. Albertus et Angelicus cum sua schola, D. Bonaventura, Aegidius, (Thomas ab) Argentina, Richardus (de Mediavilla), [y ¡finalmente!] Henricus Gandav., Molina, Fonseca... et alii", son declarados sostenedores de la distinción real de esencia y existencia. El autor concluye: "Videat ergo Mastrius an, ut ipse dicit, opposita sententia communis sit apud Doctores" (J. M. Zucchi a Crema, O. P., *Metaphysica ad mentem Aristotelis et Angelici praeceptoris ex thomisticis doctoribus collecta*, Bologna, 1684; q. 14: de existentia, § 1, p. 269 a).

Hoy es necesario convenir que la historiografía y el estudio profundo de la originalidad del tomismo han dado la razón al franciscano Mastrius, y que la posición de Santo Tomás es absolutamente única y original, como lo sospechaba ya un tomista de la primera hora, B. Lombardi. Cf. J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu*

*

* *

La incertidumbre de la terminología, que a veces llega hasta a herir la consistencia misma de la tesis tomista de la distinción real de esencia y *esse*, se extiende a lo largo de los siglos XV y XVI, el más brillante periodo del tomismo, según se estima. Uno de los casos más desconcertantes –sin hablar de tomistas que, tales como Domingo Soto, abandonan esta distinción, porque no logran comprenderla– es con seguridad la posición de Pablo de Soncino, autor de un amplio comentario a la *Metafísica*, considerado, con justicia, de gran valor[112]. Plantea el problema en los términos originales de Santo Tomás: *Utrum esse distinguatur realiter ab essentia*[113]. Pero en la discusión, evidentemente, ha perdido todo punto de referencia, y sus argumentos son poco convincentes. Soncino comienza bien:

> "Quia ista quaestio est difficillima et quasi fundamentum maximae partis doctrinae S. Thomae et quoddam universale principium in ea, conandum est ut hoc bene resolvatur"[114].

El abandono del camino auténtico de Santo Tomás, y el género completamente formalista de los argumentos aportados, atestiguan la pérdida del sentido de la doctrina:

> "1º Omnis actus est in eodem genere in quo est sua potentia...; sed esse se habet ad essentiam ut potentia ad actum, saltem secundum modum significandi sive sit idem realiter sive non; ergo sunt in eodem genere… [Seguidamente demuestra que el *esse* no es un *accidente*].

Beginn des 14. Jahrhunderts, I Teil, Literargeschichtliche Grundlegung, Münster, 1927, p. 330, n. 60: "Utrum citra Deum essentia et esse sint realiter (idem) vel differant. In ista questione erunt *duo* articuli: *primus* de hoc, quod queritur, an in creaturis differat esse et essentia; *secundus*, an in Deo sint idem. Quantum ad primum in genere est duplex modus dicendi: *primus* est doctoris *St. Thome*, qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia; *secundus* est omnium aliorum concorditer *Parisyensium*, qui dicunt oppositum; et isti distinguuntur tripliciter secundum quod ponunt diversas declarationes".

[112] Pauli Soncinatis, O.P., *Quaestiones Metaphysicae super divina sapientia Aristotelis*, Venecia, 1505.

[113] *Ibid.*, fol. 11 rb.

[114] *Ibid.*, fol. 11 va.

2º Esse in omnibus citra causam est entitas secundum rem distincta ab essentia: …Primo essentia est indifferens ad esse et non esse quia aliquando non est, ergo distinguitur ab esse".

El segundo argumento, que podría haber alcanzado el corazón de la posición tomista, manifiesta, al contrario, la total incomprensión de la emergencia del *esse* como acto intensivo:

"Secundo, si esse esset idem cum essentia, sequeretur quod esse esset per se subsistens, hoc est falsum, ergo..."[115].

En la «*ratio quarta*», Soncino muestra que ha desconocido completamente (y, además, ¡lógicamente!) la noción tomista de participación predicamental, que niega sin ninguna discriminación:

"Nulla res participat essentiam suam, sed habet eam quantum haberi potest; homo enim habet perfectissime humanitatem, nec possibile est quod humanitas sit magis in uno quam in alio. Sed quaelibet creatura participat esse, cum non habeat existentiam perfectissimo modo; ergo esse et essentia non sunt idem"[116].

El equívoco en el cual el autor desarrolla su pensamiento, aparece en la siguiente cuestión (*Utrum esse sit nobilius essentia*), donde termina sosteniendo la tesis de Escoto, diametralmente opuesta a la de Santo Tomás, y ello explica los errores en los cuales cae nuestro autor (y no es el único). Basta con traer a colación el muy significativo comienzo de su respuesta:

"*Respondeo quod sive esse et essentia sint distinctae res sive differant ratione tantum*, *SEMPER ESSENTIA EST PERFECTIOR IPSO ESSE TALIS ESSENTIAE*. Quod dico, quia aliquod esse, puta esse substantiae est perfectius aliqua essentia, scilicet essentia accidentis. Sed intendo dicere quod quaelibet essentia est perfectior suo proprio esse: puta essentia Socratis est perfectior quam esse Socratis. Si enim realiter distinguuntur, realitas essentiae est perfectior realitate ipsius esse"[117].

Toda la discusión se desarrolla en la línea de ese formalismo, que no tiene la menor sospecha de la traición doctrinal que está realizando. En efecto, la esencia es declarada más perfecta que el *esse* porque:

"1º [la esencia] convenit rei per se primo, conceptus vero esse convenit per accidens;

---

[115] *Ibid.*, fol. 12 rab.

[116] *Ibid.*, fol 12 va.

[117] *Ibid.*, IV, q. 13, fol. 13 ra.

2º illud est perfectius quod est minus dependens..., sed essentia est minus dependens quam esse, ergo essentia est perfectior quam esse..."

El formalismo brilla especialmente en las dos últimas «razones».

"Ratio quarta: Tanto aliquid est perfectius quanto dat rebus nobiliorem differentiam entis. Sed essentia dat rebus nobiliorem differentiam entis quam existentia, ergo..."

Prueba de la menor:

"Essentia dat necessitatem et existentia dat contingentiam. Sed necessitas est nobilior differentia entis quam contingentia, ergo".

La ruptura es consumada en la última razón:

"Ratio quinta: Si sint aliqua duo in genere substantiae, illud est nobilius quod per se est in genere substantiae quam illud quod est in eo tantum reductive... sed essentia est per se in genere [substantiae], esse autem est in genere tantum reductive, ergo"[118].

Lo menos que se puede decir de esta explicación y de otras parecidas es que han querido defender una causa excelente, pero han usado medios tan torpes que han contribuido a su ruina mucho más eficazmente que los argumentos de los mismos adversarios.

A casi un siglo de distancia, con Domingo Báñez, la situación parece notablemente mejor, y a veces tenemos la impresión de que el gran comentador habría penetrado realmente la originalidad de la noción tomista de *esse*. Desgraciadamente –a diferencia de la seguridad de Soncino, el cual contrariamente había perdido la noción de *esse*– en realidad no está seguro en absoluto de la tesis de la distinción real de esencia y *esse*; y, por otra parte, acepta como irrefutable, en lo sucesivo, la sustitución de *esse* por *existentia*[119].

Báñez consagra toda una sección especial a la existencia, por lo que hay que alabarlo: *Dubitatur ergo primo quid sit existentia*. Y seguidamente da la definición que desde ese momento iba a ser de uso corriente:

"*Est enim existentia id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur*. Et fortassis existentia dicitur, quasi *extra sistentia*, hoc est, extra potentialitatem actualitas"[120].

En su humilde esfuerzo por comprender a Santo Tomás, Báñez excluye en un comienzo que la *existentia* pueda ser reducida a un *accidente*. Luego, esta-

---

[118] *Ibidem*.

[119] Cf. D. Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem Summae theologiae S. Thomae Aquinitatis*, ed. L. Urbano, Madrid-Valencia, 1934, q. 3, a. 4: dubium I.

[120] *Ibid.*, p. 142 a.

blece con exactitud el carácter intrínseco al ser como tal de la existencia; es el aspecto más importante de su posición, que desarrolla en las siguientes etapas:

> "Tertia conclusio: existentia aliquid reale est, et intrinsecum rei existenti. Prior pars huius conclusionis probatur: quia existentia est id quo res constituitur extra nihil. Altera vero pars explicatur: ...quatenus res dicitur existere non extrinseca denominatione... sed dicitur et denominatur existere ab aliquo, quod in se ipsa intus habet..."[121].

Ello resulta del hecho de que la *existentia* "*est prima actualitas per quam res educitur extra nihil, ergo debet esse intima rei*"[122]. Por consiguiente, también en Báñez el concepto de *esse* intensivo como acto principal está totalmente ausente. En efecto, en la «*quarta conclusio*» es atribuida a Dios la «*existentia non recepta in subiecto*». La definición completa se encuentra en la «*quinta conclusio*»:

> "Ratio existentiae creatae magis et principalius consistit in hoc quod sit terminus complens dependentiam substantiae quantum ad hoc quod fiat et sit extra nihil, quam in hoc quod ipsa existentia sit recepta in ipsa substantia tanquam in subiecto et ab illa limitata"[123].

Afirmación muy grave para la consistencia de la síntesis tomista, ¡y es asombroso que aún no haya sido explotada por los suarecianos! Soncino había perdido completamente el concepto de *esse*; Báñez duda sobre el concepto de *esse-ut-actus* y lo confunde con el de *esse-in-actu*, como lo testimonia la «*sexta conclusio*», donde el acto de *esse* parece extendido a todos los predicamentos:

> "...iudicio meo, ipsum esse non proprie dicitur reduci ad praedicamentum, sed potius participari et limitari ab omni praedicamento, et ab omni genere et differentia praedicamentali; ipsum autem esse non participat aliquid, sed ab omnibus participatur, ut docet D. Thomas saepenumero, praesertim in q. unica *de Anima*, a. 6, ad. 2^{um}"[124].

---

[121] *Ibid.*, p. 143 ab.

[122] *Ibid.*, p. 143 b.

[123] *Ibidem*.

[124] *Ibid.*, p. 144 a. –Es muy dudoso, según mi modesto parecer, que el inciso *ab omnibus*, en el texto de Santo Tomás: *Esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus: ipsum autem nihil participat*, se aplique, como lo pretende Báñez, a los predicamentos (*ab omnibus praedicamentis*). En realidad se aplica a todos los participantes (*...ab omnibus entibus*). Ello resulta, en la continuación del texto, de la contraposición de Dios (del cual *...nihil participare dicimus*) con las otras formas subsistentes de las que se habla, comprendida en ellas el alma humana (*...quas, necesse est participare ipsum esse et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum*).

¡Lamentamos que la preciosa alusión a la dialéctica de la participación haya quedado en el estado de simple cita aislada!

Báñez elige todavía el buen camino planteando el problema, inspirado quizá en Soncino, de saber "si la existencia es más perfecta que la esencia"[125]. Sostiene al respecto una posición intermedia, cuyos dos momentos presentamos a continuación:

> "Prima conclusio. Simpliciter loquendo, *esse* est maior perfectio quam essentia, cuius est esse. (La prueba se apoya en Dionisio, Aristóteles, dos textos de Santo Tomás: *Sum. Theol.*, Iª, q. 4, a. 1, ad 3^{um}; *De Ver.*, q. 8, a. 4). Secunda conclusio. Secundum quid essentia quae recipit *esse* potest dici perfectior illo, inquantum limitat ad determinatam speciem"[126].

En realidad Santo Tomás destaca el principio diametralmente opuesto: lo recibido es el acto, y el acto es siempre más perfecto que su [propia] potencia. De hecho, Báñez no tiene aquí ningún texto de Santo Tomás para citar en su favor. Su modo de avanzar es más bien extraño, y deja entrever su preocupación de acoger incluso la exigencia de la posición contraria, es decir, la de Escoto y otros, para los cuales la existencia es el puro «hecho» de la actualización de la esencia, y, por consiguiente, menos perfecta que la esencia. Al contrario, metafísicamente, no es nada. La argumentación bañeciana es exactamente una inversión de la posición tomista, y se reduce a esto: el *esse*, como toda otra formalidad, es más perfecto solo y separado que cuando es recibido en una potencia. La conclusión debería haber sido que el *esse* participado es menos perfecto que el *esse per essentiam*; en su lugar, Báñez concluye que el *esse* participado es más imperfecto que la esencia que lo recibe. Por otra parte, toda forma participada es, como tal, más perfecta que la materia (o que el sujeto) que la recibe, puesto que la forma es acto y la materia es potencia:

Por otra parte, Santo Tomás, en el comentario a las famosas proposiciones de Boecio del *De Hebdomadibus*, especialmente a la Prop. 2, aquí implícita (*Boethii Opera*, *PL*, LXIV, C. 1311 B: "Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat"), había anunciado claramente los términos reales de la participación del *esse ut actus*. Cf. en ese sentido, en la misma *Q. de Anima*, a. 6, las respuestas perentorias (ad 3^{um}, ad 9^{um}, ad 10^{um}). –El *esse* como tal es el acto de la substancia, el principio del *subsistere*, como *esse participatum* en las substancias creadas, y como *esse subsistens per essentiam* en Dios, tal como lo declara precisamente el ad 2^{um}.

[125] *Ibid.*, p. 148 a: "Dubitatur tertio, *utrum existentia sit perfectior quam essentia*, cuius est existentia". Al final de las objeciones en sentido contrario, Soncino es mencionado entre los defensores de Escoto (¡!), para quien el *esse* "est imperfectissima omnium perfectionum" (p. 149 a).

[126] *Ibid.*, p. 149 a y b.

> "...ipsi esse melius erat non recipi nec limitari: quoniam si non reciperetur, contineret omnem formalitatem specierum omnium. Quapropter sicut forma non simpliciter perficitur ex eo quod recipiutur in materia, ita neque ipsum esse perfectionem acquirit ex eo quod recipitur in essentia"[127].

Es verdad; pero no se sigue de ello de ninguna manera que la esencia sea más perfecta que el *esse*; del mismo modo que, del hecho de que la forma es recibida en la materia, y en general el acto en la potencia, no se sigue que la materia y la potencia sean más perfectas que la forma y el acto. Tanto más cuanto Báñez, en la discusión del *Dub.* I, calificando de «sustancial» el *esse* de la sustancia, como Santo Tomás lo había hecho contra Avicena, había reconocido que *...reductio haec... non est imperfecti ad perfectius, sed potius perfectissimae actualitatis ad optimam potentiam receptivam ipsius esse per se*[128]. Y anteriormente había dicho también:

> "Ipsum esse sive existentia excellentius quid est quam omnia genera: neque ad aliquod genus reducitur tanquam ad aliquid perfectius ipsa; sed eius reductio ad genus magis est limitatio existentiae, et imperfectio, quam extensio ad aliquid perfectius"[129].

Desarrollando su pensamiento, Báñez ha dejado entender claramente que pensaba en función de una polémica y de una tradición, más de lo que vivía el descubrimiento del *esse* hecho por Santo Tomás.

La raíz del equívoco, en esa flexión formalista del tomismo, es tomar el *esse* como *entitas*, como formalidad generalísima. *Esse* y *essentia* se hacen entonces *duae res*, y Báñez puede decir que el *esse... aliqualiter perficitur ex eo quod recipitur in essentia magis perfecta, quam in alia minus perfecta*[130]; en vez de considerar absolutamente el *esse* como acto (□□□□□□□□□□□□□□□), como el acto «*formalissime*», es decir, el acto y la perfección de todo otro acto y formalidad, según los textos más explícitos y más decisivos de Santo Tomás[131]. Por otra parte, el desmoronamiento del verdadero *esse* tomista ya había sido comenzado por Báñez y (casi) consumado en la duda precedente sobre la distinción real de la esencia y el *esse*, en cuyo beneficio el autor ya no llega a discernir el significado y cuan bien fundada estaba la posición tomista, considerada sólo como «mucho más probable»:

---

[127] *Ibid.*, p. 149 b.

[128] *Ibid*., p. 145 a.

[129] *Ibid*., p. 144 a.

[130] *Ibid.*, p. 149 b.

[131] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., Turín, 1950, pp. 199 s.

"Unde sit secunda conclusio: multo probabilior sententia est... quod *esse* realiter tanquam res a re distinguitur ab *essentia*. Haec conclusio videtur esse D. Thomae"[132].

La tesis contraria de Escoto (y de Soto) tiene también su fuerte probabilidad, que Báñez se esfuerza incluso en defender, contra... los tomistas más ardientes (¡!), por un argumento de pura inspiración formalista:

"Nihilominus [es decir, a pesar de las pruebas tomistas de la distinción real, que Báñez trae a colación, ¡pero de forma en absoluto satisfactoria!] sit ultima conclusio: Sententia tamen Scoti… et sententia Magistri Soto quae parum differt ab illa, potest probabiliter sustineri, et argumenta quae contra illam fiunt ab assertoribus tertiae sententiae, poterunt hoc exemplo dissolvi. Videlicet, quod quemadmodum figura actuat quantitatem et terminat illam, et quantitas se habet ut potentia ad figuram; et nihilominus figura et quantitas non distinguuntur realiter tanquam res a re, sed distinguuntur formaliter ex natura rei, vel realiter formaliter, ut alii dicunt, vel distinguuntur sicut res et modus rei…"[133].

Si ahora se tiene en cuenta que Escoto continúa la obra de Enrique de Gante, el verdadero líder de la escuela antitomista sistemática –como lo había demostrado la obra de Capreolo, y lo confirmaron del modo más evidente las últimas investigaciones, ya sea sobre la obra del filósofo de Gante, o bien sobre la formación del escotismo–, se comprenderá fácilmente cuán peligrosos giros ha sufrido el tomismo en este periodo, llamado con demasiada benevolencia su "siglo de oro".

Una última confirmación, no menos importante en sí misma que en las consecuencia que ha tenido en la escuela tomista hasta nuestros días, es la discusión de la duda final: "si se debe atribuir a los accidentes una existencia propia". Sobre ese punto, Escoto y Soto no están de acuerdo: el primero se inclina por la afirmativa, el segundo por la negativa. Aquí también Báñez no sólo no oculta su propia perplejidad y termina contentándose con la probabilidad, sino que también nos hace saber que ha cambiado de opinión, después de haber dado su adhesión a Escoto en un primer momento.

"Ex his duabus sententiis aliquando mihi vira est probabilior sententia Magistri Soto. Quoniam non adverteram illam esse contrariam sententiae D. Thomae [*sic!*]. Iamvero, re bene inspecta, multo probabilior mihi videtur

---

[132] *Scholastica commentaria...*, p. 147 s.

[133] *Ibid.*, p. 147 b.

sententia quae asserit existentiam accidentium, quae realiter distinguuntur a substantia, distingui etiam realiter ab existentia substantiae"[134].

Esta conclusión había sido preparada por la sexta conclusión del *Dub.* I, ya citada, donde la significación formalista del *esse* es explícitamente formulada así: "…*ipsum esse… particulari et limitari ab omni praedicamento et ab omni genere et differentia praedicamentali*"[135]; es la enseñanza de Santo Tomás, pero que Báñez ya no comprende en su contexto original.

Tenemos la prueba de ello en la continuación misma de la demostración, cuando Báñez se da cuenta y confiesa honestamente que se encuentra en compañía de los adversarios de la distinción real de esencia y *esse*:

"*Eamdem sententiam sequuntur omnes qui defendunt identitatem essentiae cum existentia*. Sicut enim accidens habet essentiam distinctam ab essentia substantiae, ita habet existentiam distinctam ab existentia substantiae. Et profecto consequenter loquuntur, licet fundentur in falsa opinione"[136].

La posición es lógica para los adversarios, que admiten sólo el *esse possibile* y el *esse reale*. Tal como el *esse* de la sustancia es la realización de su sustancialidad, así, para los accidentes es la realización de la accidentalidad, que evidentemente es propia del accidente en cuanto es realmente distinto de la sustancia. Báñez, aceptando completamente su tesis, no quiere permanecer en su compañía; pero su explicación revela todavía más cuánto se ha desviado fundamentalmente del auténtico concepto tomista de *esse*:

"Quapropter nos ex veris procedentes probamus existentiam propriam accidentis distingui ab existentia substantiae. Supponimus enim id, quod dubio primo dictum est, quod existentia est actus quo formaliter unaquaeque res existit. Iste vero actus non est in omnibus aequalis"[137].

La formalización del *esse* se desprende de ello:

"Nam in quibusdam est ita imperfectus, ut dependeat ab existentia subiecti. In aliis vero ut magis perfectus, et tribuit existentiam subiecto. Prior modus existendi convenit accidentibus; secundus, substantiis. Et idcirco substantia dicitur *habere esse per se*, accidens vero *in alio*"[138].

---

[134] *Ibid*., p. 159 a.

[135] *Ibid.*, p. 144 a.

[136] *Ibid.*, p. 159 ab.

[137] *Ibid*., p. 156 b.

[138] *Ibidem*.

Es evidente que desde ahora el concepto formalista de *entitas* = *esse-in-actu* ha sido sustituido completamente con el de *esse ut actus*[139]. Si bien Báñez invoca, para confirmar su propia tesis, la autoridad de Cayetano, ello muestra cuán profundas eran las raíces de la desviación formalista en la escuela tomista.

Entonces, podemos, según Báñez, presentar la existencia de los accidentes como una entidad y actualidad propia, pero que no se basta a sí misma, y que, por consiguiente, necesita ser sostenida por la sustancia:

> "Existentia accidentis est actualitas qua accidens est actu a parte rei; haec autem actualitas merito dicitur inhaerentia sive inexistentia, quia propter suam imperfectionem naturaliter pendet in fieri et conservari ab existentia subiecti. Sicut enim se habet essentia accidentis ad essentiam substantiae, ita existentia accidentis ad existentiam substantiae"[140].

Este concepto «minimista» de *esse* es desconocido para Santo Tomás. El *esse*, entendido como acto primero de la esencia, es únicamente acto de la sustancia. La desviación formalista, presente en toda esta complicación artificial de cuestiones, donde se ha desperdiciado el trabajo sostenido de la escuela tomista en el transcurso de los siglos, es culpa de la tradición, no de Santo Tomás. Si bien aún no se ha hecho en absoluto todavía la historia de esta desviación, cuyas consecuencias para el pensamiento occidental han sido irremediables, ello no nos dispensa de revelar al menos uno u otro de los episodios o de los rodeos más significativos.

La inextricable confusión a la cual la escuela tomista ha arrastrado el *esse*, y el equívoco creado por el deslizamiento del *esse* en la *existentia* se vuelven a encontrar también en la doctrina –ya presente en Báñez– y que se remonta hasta Cayetano, que introduce la «subsistencia» como «modo» real y realmente distinto, ya sea de la naturaleza individual, o bien de la *existentia*. Posición lógica desde el momento en que se hace decaer el *esse* en la *existentia*, y en que se la declara más imperfecta que la esencia.

En esta discusión, de origen sobre todo teológico, podemos tomar como guía el último gran comentador que clausuró en la edad barroca el desarrollo de la

---

[139] Sobre el sentido preciso de los textos de Santo Tomás alegados por Báñez en apoyo de su tesis, diremos algunas palabras más adelante.

[140] *Ibid*., p. 160 ab. – Sólo se puede atribuir a los accidentes una «existencia» propia, dentro de la verdadera doctrina tomista, si se reserva el *esse* como acto intensivo y metafísico para la sustancia, y si se considera la existencia como el «hecho» de ser-en-acto según las coordenadas espacio-temporales y las mutaciones del ser finito en general. Pero el hecho es un «dato», no un principio metafísico.

tradición tomista, el portugués Juan de Santo Tomás[141], que ha tenido una gran fama en la literatura tomista más reciente, por la claridad con la que sabe asimilar y coordinar los temas de la tradición. Nuestro autor prefiere, antes que el *esse ut actus*, la *existentia*, cuya definición tradicional acepta (*...quo aliquid denominatur positum extra causas et extra nihil in facto esse*); pero observa al mismo tiempo que no se trata de una *denominatio extrinseca* ni de una pura *relatio dependentiae*. La existencia es, pues, algo intrínseco (*...aliquid reale in ipsa re existente*)[142].

Juan de Santo Tomás enseña, de acuerdo con Báñez y Cayetano, que la existencia, así entendida, es distinta de la subsistencia. Si se sostiene, como se ha visto, que la esencia es más perfecta que el *esse*, esta tesis es sin duda conforme a sus premisas; pero éstas mismas nos advierten que la doctrina auténtica de Santo Tomás ha sido perdida. El propósito de este estudio no es explicar a qué confusión han arrastrado esas premisas a la escuela tomista, sino señalar sólo el momento preciso de la desviación inicial del concepto de *esse intensivo*[143].

Es necesario reconocer que Juan de Santo Tomás gusta de las ideas claras; así presenta la *existentia* como una segunda *entitas* al lado de la esencia:

> "Difficultas est an duplex entitas concurrat, altera essentiae quae recipit existentiam, altera existentiae quae reddit illam actualem"[144].

La respuesta es claramente afirmativa y nuestro autor, que no soporta la incertidumbre, no teme retomar la terminología de Gil de Roma de las «*...duae diversae res*» de la apócrifa *Summa totius logicae*. Su texto es citado como

---

[141] Cf. Joannis a Sancto Thoma, O. P., *Cursus theologicus*, ed. Solesmes, Paris, 1931, q. 3, a. 3: "Utrum existentia distinguatur ab essentia in creatis, et quomodo?" (Tomo I, pp. 448 s.).

[142] Es sintomático que nuestro autor se detenga en los dos textos de Santo Tomás más citados por Báñez: *Sum. Theol.*, IIIª, q. 17, a. 2; y *Quodl.*, IX, a. 2 (cf. *Curs. theol.*, p. 450 a). Las referencias serán más abundantes en el *Cursus philosophicus.*

[143] Se puede admitir que el pensamiento de Santo Tomás sobre las relaciones entre la subsistencia y la naturaleza individual haya sufrido cierta evolución, en el sentido de que mientras la primera distinción entre naturaleza y subsistencia (*quo* y *quod*) se limitaba a las substancias materiales, finalmente, con una perfecta lógica, se extiende también a las substancias espirituales (*Quodl.*, II, q. 2, a. 4) en cuanto el agente, el *quod*, incluye los accidentes y el *esse* participado.

[144] *Curs. theol.*, I, p. 450 a. –Esta terminología de *duplex entitas* se corresponde con la otra de *esse essentiae* y *esse existentiae*, y sufre el mismo inconveniente de haber perdido el concepto de *esse ut actus*. Juan de Santo Tomás remite, para la demostración, a las explicaciones de su *Filosofía de la naturaleza* (cf. Joannis a Sancto Thoma, O. P., *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Reiser, Turín, 1933, *Naturalis philosophiae*, prima pars, q. 7, a. 4, pp. 131 ss.). Ahora bien, esta laboriosa explicación no es más convincente que la del *Curs. theol.*, puesto que también está fundada en el falso concepto de *existentia*.

principal argumento al comienzo de la explicación[145], y vuelve a aparecer en el corto apéndice titulado: *Existentia non est modus sed realitas*. Juan de Santo Tomás excluye incluso que la existencia sea un accidente o un elemento cualquiera de la esencia –siendo admitida la probabilidad del «modo», de Domingo Soto– y se pone completamente del lado de Báñez y de Cayetano:

> "Et sic magis inclino in hanc sententiam, quod *existentia addit realitatem* eiusdem generis cuius fuerit existentia et ad illud praedicamentum reductam, scilicet *si est substantia substantialem*, *si accidens accidentalem*, *si modus modalem*"[146].

Una doctrina de la *existencia* semejante a ésta sólo puede encontrarse directamente en la *Summa totius logicae*:

> "Moveor ad hoc quia imprimis est expressa D. Thomae, opusc. XLVIII (tract. *De Substantia*, cap. 2), ubi inquit quod *existentia et essentia differunt realiter ut duae diversae res*"[147].

No es en absoluto sorprendente que, en ese clima, nuestro autor, como sus predecesores, deje escapar la originalidad y la fecundidad del *esse* intensivo, que sólo encuentre un flaco interés en el estudio comparado de los textos de Santo Tomás, y que no sea capaz de despejar la significación precisa de los que cita. Así, por ejemplo, entiende ciertamente mal, o al menos no restablece en su verdadero contexto, la afirmación categórica de Santo Tomás de que el *esse* pertenece a las formas subsistentes necesariamente, y no de manera contingente[148]:

---

[145] *Curs. theol.*, I, p. 450 b.

[146] *Ibid.*, p. 456 a.

[147] *Ibid.* –En el *Curs. phil.*, *loc. cit.*, p. 132 a, la *Summa tot. log.* figura también en primer lugar: "Nam imprimis sub his terminis distinctio realis affirmatur ab ipso in opusc. XLVIII, tract. *De substantia*, cap. 2, ubi inquit: *Esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res*". –Agreguemos, contrariamente, que esta terminología contrasta luego con la concepción que tiene Juan de Santo Tomás de la existencia, que, según dice, no es tanto una *res* cuanto un *modus rei*, es decir, la *productio rei*, la *productio pasiva*, un *modus* (p. 140 a). Esta última expresión es expuesta con algunas dudas (*si modus est*), pero concuerda bien con la doctrina.

[148] En esta doctrina se funda la distinción entre la *tertia* y la *quarta via* de Santo Tomás. En la neo-escolástica y el neo-tomismo, todo el universo del *ens creatum* es «contingente», mientras que para Santo Tomás sólo la substancia material es contingente, en cuanto está sujeta a la generación y a la corrupción; en lo que se refiere a las substancias y formas espirituales, son llamadas «necesarias» en sentido propio, aunque de manera derivada (= *per participationem*). Cf. el art. *Intorno al concetto tomista di contingenza*, en *Riv. di Filos. Neos.*, 1938, pp. 132 ss.

> "Et quando dicit D. Thomas, Iª, q. 50, a. 5, quod esse secundum se competit formae sicut rotunditas circulo, intelligitur quod formae, physice consideratae, id est ut subicitur motui et actioni, per se convenit existentia, id est non per aliud, sed immediate, ad differentiam materiae, cui non nisi mediante forma. Sic ergo modi contingenter convenientes, et non intrantes constitutionem rei, non est necesse, quod dimanent ab essentia per necessariam connexionem sicut propriae passiones, sed quod relinquantur ab ipso agente in essentia, quia media actione agentis conveniunt, sicut etiam modi conveniunt subiecto non dimanando ab essentia, ut sessio et alii similes"[149].

En realidad, el significado del texto y del contexto de Santo Tomás, confirmado por el contexto histórico y doctrinal de toda la polémica, es completamente distinto. Lo que Santo Tomás quiere afirmar explícitamente, no es cualquier pertenencia, sino la pertenencia necesaria del *esse* a la forma subsistente y, por consiguiente, una cierta *aeternitas* propia (*a parte post*) y verdadera. A ello se reduce, de hecho, en el tomismo, la demostración de la inmortalidad del alma en su raíz metafísica verdadera. La atmósfera de Juan de Santo Tomás, y quizá también de toda la escuela, ya no es la de Santo Tomás.

En efecto, en el desarrollo del problema, nuestro autor, polemizando contra la posición adversa (¡Suárez!) de la «*compositio inter rem possibilem et existentiam*», se apoya únicamente en el argumento aviceniano de la conveniencia de los conceptos, según el cual la existencia, puesto que no entra en la definición de la esencia, se distingue de ella. Nada hay, aquí, del principio tomista *forma dat esse*, ni del principio de la *forma seu perfectio separata*; y el principio de la participación se reduce (como en Enrique de Gante y en la posición adversa) a la simple dependencia causal:

> "Solum ergo convenit existentia alicui rei mediante participatione ipsius agentis, et sic non habet principium identificationis, quia non convenit rei ex aliquo principio intrinseco, sed ex aliquo extrinseco, nempe ex ipsa productione agentis. Existentia enim est ipsa productio in facto esse seu ipsum poni extra causas"[150].

Pero decir «*existentia est ipsa productio in facto esse seu ipsum poni extra causas*», es precisamente adoptar íntegramente la posición de los adversarios que reducía la composición a la «*relatio dependentiae*».

---

[149] *Curs. phil.*, *loc. cit.*, p. 140 ab.

[150] *Ibid.*, p. 135 a.

> "Ergo oportet quod, in ipsa re producta, et inveniatur entitas cui convenit existentia, et ipsa formalitas existentiae tamquam accidentale praedicatum et ipsi essentiali constitutivo extrinsecum"[151].

Esta conclusión no cambia nada, pero muestra una vez más el equívoco de nuestro autor. En efecto, el "*ipsa formalitas existentiae tamquam accidentale praedicatum*" puede ser admitido por todo adversario de la distinción real. Lo mismo sucede cuando reduce la *existentia* a la "*productio passiva qua de ipso* [*res*] *est extra causas*"[152].

Sin embargo, es necesario admitir en Juan de Santo Tomás un esfuerzo sincero por desprenderse del formalismo cuando declara que la "*existentia est simpliciter perfectior actualitas quam essentia*"[153]. Allí sigue, y desarrolla la doctrina de Báñez partiendo del falso postulado de que el *esse* tomista es un *actus secundus* y la *essentia* un *actus primus*; postulado que, en el sentido en que aquí se entiende, no tiene fundamento, como veremos, y que Juan de Santo Tomás ha intentado apuntalar modificando el sentido de la cita de *Q. de Anima*, a. 6, ad 2^{mu}. Desdichadamente ese postulado no se corresponde en nada con la doctrina tomista, puesto que la esencia como tal –incluso en el caso de las formas puras– es y sigue siendo potencia (y no es sólo «en potencia») con relación al *esse*. Al contrario, en virtud de aquel postulado, la esencia continúa siendo acto, acto primero fundamental, y la existencia es su actualización, perspectiva totalmente extraña a la composición de esencia y *esse* participado, así como de potencia y acto. Que esta terminología tomista esté totalmente ausente en esos grandes comentadores, no puede no dejar perplejo con respecto al significado de su obra doctrinal.

Lo que choca ante todo en ellos, es la manera demasiado sistemática y la intención polémica del tratamiento de un cierto grupo de tesis más célebres en la historia de la escuela. Pero lo que más asombra, con una leve excepción para Capreolo, que no está completamente exento de ello, es el contacto ocasional y esporádico con los textos del Maestro, y la ausencia de método crítico para leerlos como corresponde, en el clima espiritual que los vio nacer. Así hemos llegado a la monstruosidad de concordar ¡a Santo Tomás con Escoto! Las relaciones con el racionalismo de los siglos XVIII y XIX han hecho posible la pre-

---

[151] *Ibidem.*

[152] *Ibid.*, p. 140 a. Un poco más adelante, Juan de Santo Tomás habla de *duplex entitas* (p. 141 a), y parece ignorar que Santo Tomás hace corresponder esencia-*esse* y acto-potencia.

[153] *Curs. theol.*, I, p. 456 b. –Al menos es extraña esta cita del tercer texto principal de Santo Tomás (*Q. de Anima*, a. 6, ad 2^{um}), tomado de Báñez con la forma: *Quod essentia est actus primus, existentia vero actus secundus*. La expresión es completamente inventada; no se la encuentra en la referencia indicada, ni en ninguna otra obra del Doctor Angélico.

sentación del «sistema tomista» en las *Summae philosophicae* que hemos mencionado al comienzo, y que han servido de guías y de modelos para las síntesis de las que se honra legítimamente a ese primer siglo de renovación del tomismo.

*

* *

Permítasenos aportar un breve complemento a esta nota histórico-crítica de introducción a la semántica del *esse* tomista. La distinción de *esse essentiae* y *esse existentiae* es paralela y correlativa a la terminología de *ens nominaliter sumptum* y *ens participialiter* (*verbaliter*) *sumptum*, o *ens ut nomen* y *ens ut participium*. Para los tomistas, tanto el *ens nominaliter* como el *ens participialiter* (o *verbaliter*) incluyen la esencia y el *esse*, pero con distinta relevancia.

El *ens nominaliter* es llamado «lo que es»; el *esse* está bien expresado en él como acto del ente y de la esencia, pero no se quiere afirmar la existencia de hecho, por ello se habla de connotación del *esse in actu signato*; ese *ens nominaliter* es el objeto propio de la metafísica[154].

El *ens participialiter*, al contrario, dice «lo que es de hecho», o connota el *esse in actu exercito*, lo que sólo puede ser afirmado hablando de la experiencia, puesto que el hecho es únicamente objeto de experiencia.

Esta terminología es común tanto a los tomistas como a los antitomistas[155], y los tomistas ciertamente están persuadidos de que la utilizan en un sentido diverso, e incluso opuesto, al de sus adversarios; por ello se les puede y se les debe dar crédito. Sin embargo, esta terminología, como las anteriores a las cuales está estrechamente ligada, revela la trampa y el equívoco de la flexión formalista. Esta terminología, que no disgusta a los tomistas contemporáneos, quienes todavía la defienden, coincide perfectamente, como veremos, con la posición adversa sostenida por Enrique de Gante, los albertistas, Suárez y sus discípulos, es decir, con la distinción de esencia como posibilidad y de existencia como realidad en acto segundo, lo que parece ser la verdadera posición de Avicena.

---

[154] Para la noción suareciana, véase Descoqs, *Institutiones metaphysicae generalis*, I, Parisiis, 1929, p. 134 s.

[155] Sobre este punto, también es útil A, Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, «Archives de philosophie», X, Paris, 1933. Examina las doctrinas de Suárez, Cayetano, De Ferrara; los tres conservan esta terminología, pero el autor parece no recordar que se aleja de la verdadera posición de Santo Tomás.

Podemos encontrar una confirmación histórica de ello en el *De Esse et Essentia* del albertista Juan de Casanova[156], que refleja muy fielmente la posición estrictamente aviceniana de su maestro Alberto Magno. El texto es altamente instructivo y significativo para el seguimiento del estudio sobre el auténtico *esse* tomista. Su terminología es clara y precisa, del mismo modo que es clara la negación de la distinción real de esencia y *esse*, y ello debería ser suficiente para persuadirnos de volver a la terminología primitiva de Santo Tomás.

1. *Esse essentiae*, *esse actualis existentiae* = esencia posible, esencia realizada:

> "*Esse quod est actus essentiae*, relatum ad essentiam a qua fluit, *vocatur esse essentiae*; *in quantum vero participatur ab eo quod est*, quod esse capit in quantum causalitate causae efficientis tangitur, *vocatur esse actualis exsistentiae*. Et hoc est, quod sub aliis verbis dicitur sic: in quantum esse refertur ad primam causam, a qua omne derivatur esse, consideratam sub ratione formae, vocatur esse essentiae; relatum vero ad primam [causam] sub ratione efficientis, vocatur esse actualis exsistentiae. Sed primus sermo est magis formalis".

2. *Essentia*, *esse* = *ens nominaliter*, *ens verbaliter* = realidad bajo el aspecto estático, realidad bajo el aspecto dinámico:

> "*Inter essentiam et esse*, quod est eius actus, *differentia non est nisi sicut inter idem differenter significatum*, *nominaliter videlicet et verbaliter*. Essentia enim habet modum principii fontalis. Esse autem habet modum fluxus vel fluentis a fonte. Quod est vero habet modum alvei in quod esse a fonte fluit. Secundum quod essentia dicitur sub ratione principii fontalis sumpta, esse influit alveo suo, hoc est ei quod est, quod est possibilitati rei. Esse enim dicitur ab ea exercitum. Et cum quod est distat ab eo quo est, ideo esse significatur per modum distantis a substantia"[157].

Sigue, a modo de explicación, una curiosa confrontación teológico-gramatical de *essentia*, *esse* y *ens* –tomados como nombre, verbo y participio– con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

3. La distinción entre *essentia* y *esse* sólo es modal, no real:

> "Tertio, inter ea non est distinctio rationis rei rationabilis, ita quod est distinctio essentiae et esse absolute, sed est ibi distinctio modorum. Essentia enim habet modum principii fontalis, esse vero principii fluentis, ingredientis constitutionem rei cum eius possibilitate vel quod est, quod de se nihil est. Et propterea nomen significans substantiam cum qualitate significat es-

---

[156] Ed. por G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Paris, 1933, I, pp. 101 ss.

[157] *Ibid.*, I, p. 102 s.

sentiam et esse per modum fluxus distantis, et sic patet quod ibi non est distinctio realis sed modalis tantum".

4. Crítica de la distinción real del *De Ente et Essentia* de Santo Tomás. Juan de Casanova lee el texto de Santo Tomás según la misma terminología de *esse essentiae* (el estado de posibilidad) y *esse actualis existentiae* (el estado de realidad), que interpreta como, respectivamente, la naturaleza universal y la naturaleza individual, *homo* y Sócrates, entre las cuales, por supuesto, no hay distinción real:

"Clare patet quod inter esse hominis signatum per hoc nomen homo, et esse Socratis, non est realis distinctio; ex quo patet quod esse quidditatis importatur hoc nomine homo, et esse actualis existentiae hoc nomine individuum signatum, et quod esse speciei vel homo est totum esse individui. Et sequitur quod inter esse individui signati, quod est actualis existentiae et inter esse quidditativum hominis, non est realis distinctio, nec per consequens inter esse essentiae et esse existentiae"

La incomprensión de la posición tomista es total; pero, conviene reconocerlo, Juan de Casanova ha dado a la terminología de *esse essentiae* y *esse actualis existentiae* un sentido muy preciso, y la ha utilizado con lógica, por ejemplo en la siguiente fórmula:

"Actualiter enim existere, secundum quod sonat oratio, nihil aliud est quam ex actu, qui est eius formaliter, et quem formaliter participat, stare. Ex hoc patet quod esse non est actus essentiae formaliter participatus, sed ab ea exercitus"[158].

El hecho de que Capreolo, su contemporáneo, use la misma terminología para exponer la verdadera doctrina de Santo Tomás, vigorosamente combatida por Juan de Casanova, es un signo de la confusión de las lenguas instalada en el corazón mismo de la metafísica, y cuyas consecuencias todavía sufrimos. Vale la pena traer a colación el largo cuestionario que Juan de Casanova opone a los defensores de la posición tomista, en quienes denuncia el equívoco total nacido de la aceptación de una distinción real entre el *esse essentiae* y el *esse existentiae*:

"Qui vero vult sustinere propositionem Thomae, respondeat ad has rationes: primo quod essentia rei esset in genere sicut species; secundo quod in eadem re sunt duo esse, et ita duplex est diffinitio, quod totum platonicum est, quod deducam si negatur; item quod in angelis sunt etiam duo esse, scilicet essentiae et actualis existentiae; item quod esse uno modo participatur principiis et principiatis; item quaeritur etiam utrum esse, quod est prima rerum creata-

[158] *Ibid.*, p. 109.

rum, sit esse essentiae vel esse actualis existentiae; item quaeritur quae est scientia quae considerat esse actualis existentiae angeli; item de esse essentiae hominis et esse actualis existentiae; unum est naturae, reliquum, vero cuius est"[159].

Ciertamente la piedra de choque está en la «supremacía» propia del *esse* tomista, que Juan de Casanova ni siquiera percibe, pero que los mismos tomistas, como consecuencia de la nueva terminología, dejan en la sombra.

Esta terminología está ligada al avicenismo. Ello se advierte en el *Tractatus universalium* del mismo Juan de Casanova, donde la terminología es segura y precisa[160]. Reconoce a la naturaleza divina la propiedad de ser *ubique et semper secundum actum existendi*, mientras que ello sólo conviene a los universales *aptitudinaliter*, y también *privative*[161]. Al universal o esencia es atribuido un triple *esse*: *Primum est esse essentiae, secundum est esse actualis existentiae, tertium est esse intentionale sive rationis*. Se trata pues de tres «modos» de ser de la misma esencia, y la diferencia entre el *esse intentionale* y el *esse* de la existencia, llamado *actus naturae*, es descrito en términos de puro emanatismo:

"In anima vero [essentia] habet esse diminutum et non actum naturae, quia *actus naturae dicitur actualis existentia rei*, *secundum quod est in singularibus radicata*"[162].

La diferencia de los dos modos de ser es tomada de los dos términos que reciben la emanación de las formas partiendo de la primera inteligencia, es decir, el alma y la materia:

"Universalia sunt in anima nostra, propter hoc quod anima nostra est instrumentum luminis primae intelligentiae, in quo prima intelligentia invehit suas formas secundum proportiones recipientis. Sed universalia sunt in rebus singularibus per hoc quod intelligentia [prima] vehit lumen suum super materiam vel materiale".

Ese segundo universal es el objeto propio de la metafísica; pero puede ser considerado en su término, lo concreto material... *quod resultat ex unione materiae ad formam*[163], o bien en el flujo de las formas partiendo de la inteligencia,

---

[159] *Ibid.*, p. 111 s.

[160] Ed. por G. Meersseman, *Ein Schift des Kölners Universitätsprofessors Heymericus de Campo oder des Pariser Prof. Johannes de Nova Domo?*, en Jahrb. des Kölnischen Geschichtsvereins, 1926, pp. 144 ss. La edición del *Tractatus* ocupa las páginas 152-168.

[161] *Ibid.*, p. 156.

[162] Más adelante, *ibid.*, p. 165, Juan de Casanova habla de un *duplex esse*: un *esse rerum et formarum* y un *esse rationis*.

[163] *Ibid.*, p. 157.

...ut stant in simplici esse emanationis, et in illo esse formali quod vocatur esse essentiae.

La terminología parece un poco dudosa, pero basta con seguirla con un poco de atención, y distinguir los dos planos o grados de emanación: el del *esse essentiae*, que parte de la inteligencia primera y el del *esse existentiae* que proviene de la propia esencia de cada cosa:

> "*Alia propositio*: Essentia rei est ab intelligentia prima, ut ei convenit essentialiter luces emittere, id est: essentias, et hoc habet sub ratione principii fontalis sumpta, et quia fontis est semper emanare et currere, et hoc incessanter, ideo essentiae rerum semper sunt et incessanter fluunt"[164].

No se sigue de ello, se apresura a precisar Juan de Casanova, que las esencias siempre hayan tenido el *esse actualis existentiae*, puesto que éste ha tenido un comienzo, en cuanto las cosas reciben la existencia no directamente de Dios, sino de las causas intermediarias e instrumentales:

> "Et ideo essentiae rerum sub actibus propriis inceperunt ita, quod non habent [ex] se esse actualis existentiae, quia lumen primae intelligentiae non potest esse verum et ratum in rerum natura sibi tribuere nisi per multa instrumenta… Actum autem proprium existendi non habent res immediate a Deo, sed mediantibus instrumentis, licet Deus immediate res creet, cum res immediate fluxum et lumen primi non receperunt, ut vult Dionysius"[165].

Para realizar mejor su doctrina, Juan de Casanova promueve el problema susceptible de despertar, todavía en su tiempo, la animosidad de las Escuelas: *Utrum in eodem esse essentiae distinguatur ab esse actualis existentiae* (¡es la misma terminología de Capreolo!). La respuesta es dada en dos proposiciones, y es explicitada en una tercera proposición, más ampliamente desarrollada, que testimonia el más sostenido esfuerzo de nuestro autor por esclarecer el *esse* en su propia exigencia metafísica, ya sea con respecto a Dios, o bien con respecto a la criatura. El contenido de las dos primeras proposiciones, a pesar del estilo fuertemente alambicado, es evidente: el *esse essentiae* (llamado también «*nominaliter*») confiere la existencia a la cosa, porque en su salida del Primer Principio, recibe el poder de causar. En conclusión, no se trata pues de distinción entre dos principios de la cosa, sino entre dos momentos de la misma realidad, el *esse essentiae*:

---

[164] Sobre la manera de entender ese «*fluere*», en el neoplatonismo albertiniano, cf. R. Haubst, *Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich vom Kamp und Nicolaus von Kues*, «Studia albertiniana», Festschrift B. Geyer, Münster, 1951, p. 429 s.

[165] *Tractatus*, ed. cit., p. 160.

"Esse quod est actus simplicis essentiae, ut comparatum est ad essentiam, cuius est actus essentialis, vocatur esse essentiae, et hoc idem, comparatum ad id quod participat esse, vocatur esse actualis existentiae"[166].

La tercera proposición complementaria es aún más clara:

"Ab essentia fluit esse actualis existentiae in eo quod est, vel quod habet essentiam, in quantum id quod est, refertur ad primum principium in ratione efficiens principii, et sic ab eo fluit esse existentiae, in quantum essentia habet esse fontis et fontalis principii"[167].

Más adelante, Juan de Casanova explica que el *causare* propio del «*fluere*» de la esencia es completamente original y no se reduce a ninguno de los géneros de la causalidad aristotélica. La analogía neoplatónica del Principio como

---

[166] *Ibid.*, p. 163 s.

[167] *Ibid.*, p. 162. –El resto del texto indica de manera notable el carácter de esta metafísica de la emanación yuxtapuesta al creacionismo cristiano. Lo traigo a colación, en su parte más importante, para la comodidad del lector: "Essentia enim ut sic habet esse fontis, vel ut verius loquar, fontis potestatem, et habet actum suae communicabilitatis, quemadmodum formale esse colorum actum communicabilitatis habet, ut stat in potestate luminis. Sicut enim omnis formalis hypostasis colorum habet esse in lumine, actum tamen communicabilitatis non habet in lumine sed in corpore terminato, ita omnis formalis hypostasis cuiuslibet eius quod est, esse capit in primo fonte vel in lumine primi principii. Actum tamen proprium communicabilitatis non habet nisi in eo, quod esse participat, non in quantum est quod est, sed in quantum essentia eius manet radicata, et in quantum lumine principii praegnata et incrassata. Ex quo sequiter quod illud quod est, refertur ad primum secundum essentiam in genere causae exemplaris, finalis et formalis. Secundum autem quod ex nihilo in esse processit, refertur ad primum in genere causae efficientis, quia causalitatis [= causalitas] causae efficientis respicit illud, quod esse capit post non esse in quantum tale, quia illud, quod est, de se nihil est. Ideo esse essentiae capere non potest in radice. Radix enim esse rei creatae, quae est rei creatae possibilitas, de se nihil est, verum hoc est fonti proprium, scilicet capere esse in radice, eo quod illud quod est primum, de se habet esse; immo esse et quod est prima causa habet omnibus modis idem. In primo enim principio esse est per se subsistens, ita quod (esse, quod) per se subsistit et essentia in primo omnibus modis sunt idem secundum esse et rationem, licet secundum quod in nobis cadit, et quantum ab intellectu nostro capi potest, differentis rationis, et hinc est quod esse in primo principio pure substantive est significabile. Esse eius, inquantum est eius quod est, non potest pure substantive significari, sed significatur per existere. Existo enim valet tantum sicut ex isto esse sto, et sic exsistere est stare ex esse, exitum vel affluxum a primo. Esse enim, ut exsistit a primo seu exit a rei constitutione et transsumptum per modum naturae ultimi, ut dicit Dionysius, potest dicere: fio. Fons autem essendi omnium rerum potest dicere, iuxta illud Psalterii: *Ego sum, qui sum*; et iuxta illud Johannis: *Qui est, misit me*; et per illud Psalterii: *Antequam Abraham esset, ego sum*. Esse enim, ut est eius quod est, non pure substantive est significabile et per consequens adiective significatur. Hoc ergo creata possunt dicere: Ego habeo esse; Primum vero principium, Deus gloriosus: Possideo enim esse. Creatura vero sic: Ego accomodatum habeo tamquam accomodatum mihi" (p. 162 s.).

fons (□□□□□) ha suplantado la sabia temática de la causalidad tomista del *esse* y de la forma.

Es evidente que Juan de Casanova, fiel al avicenismo de Alberto Magno y de la vieja escuela agustiniana, toma el *esse* siempre y únicamente en sentido formal, hasta el punto de concebir la composición tomista como composición de dos *esse*, y no simplemente de *essentia* y *esse*, los cuales tienen una relación de potencia y acto en el orden real, según la auténtica enseñanza de Santo Tomás. Ciertamente, el equívoco es completamente obra de Juan de Casanova; sin embargo, es necesario convenir en que los tomistas, tanto sus contemporáneos como sus sucesores, han continuado manteniendo esta terminología equívoca, en lugar de retomar y profundizar la del Doctor Angélico.

*

* *

El gran malentendido, mantenido durante casi siete siglos, sobre la distinción de esencia y *esse* para la fundamentación metafísica de lo creado, puede ser esquematizado ahora en tres etapas.

El punto de partida es la distinción óntico-lógica de Aristóteles entre el *quid sit* y el *an sit*, que se consuma en la evolución semántica: el *an sit* es un «hecho» fundado en el acto y en la forma, y su perspectiva tiene como fundamento su ser y su devenir; es así en Aristóteles y en todo el pensamiento griego que ignora la creación partiendo de la nada.

Con el advenimiento del creacionismo bíblico en el pensamiento cristiano y árabe, la distinción aristotélica pasa del plano óntico al plano metafísico, y se habla de distinción entre la pura posibilidad y la realidad en acto. Es la distinción de origen aviceniano de *esse essentiae* y *esse existentiae*, con las variantes de fórmula que hemos encontrado. Esta terminología ha sido puesta de moda sin duda por Enrique de Gante, quien puede ser calificado de defensor de la tradición contra la novedad de la doctrina tomista, pero que él mismo parece tomarla de Avicena.

> "Hic distinguendum est de esse secundum quod distinguit Avicenna in quinto in fine *Metaphysicae* suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae. Suum vero quod [*sic!*] recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae"[168].

[168] Henricus Gadavensis, *Quodl.*, I, q. 9, ed. Zuccoli, Venecia, 1613, I, fol. 11 ra.

Esta posición es clara, aunque se esfuma inmediatamente en sus partidarios: la distinción de esencia y *esse*, y el estado de realidad de las esencias, consideradas en los ejemplares en Dios y en la naturaleza, según la explicación de Enrique de Gante. En los seres concretos, al contrario, la esencia real en acto y el *esse existentiae* coinciden prácticamente, y sólo se distinguen según el modo de significación (Enrique de Gante dice: *secundum intentionem*)[169].

Gil de Roma se separa, quizá en exceso, de esta formulación, promoviendo una polémica contra Enrique de Gante, que aún permanece abierta. Contrariamente, la posición de Enrique de Gante es recibida expresamente por tomistas como Hervé de Nédellec, Domingo Soto...[170]. No obstante es necesario reconocer que la mayor parte de los tomistas se someten a esta misma posición, como se lo ha podido deducir del proceso de involución sufrido por el concepto tomista original de *esse* como acto. La prueba de ello está en las fórmulas bastardas de *esse essentiae* y *esse existentiae*, de *ens possibile* y *ens actuale*, de *essentia* y *existentia*, y en la tesis del *esse existentiae* atribuida a los accidentes que (ausente en Gil de Roma) se hace cada vez más común en la escuela tomista. Uno de sus apéndices es la teoría del «modo sustancial» de la subsistencia, intermediaria «formal» entre la esencia y el *esse*, que Cayetano habría elabora-

---

[169] El origen primero de esta doctrina es atribuido a Roberto de Lincoln (Grossetête), *In II Post.*, c. 1, lect. 2, ed. veneta, 1521, fol. 33 va: "Cum autem quaeritur an res sit, ut an Deus sit vel an centaurus sit, haec quaestio non habet multiplicitatem rerum: quia de re penitus simplici dicitur esse et intelligitur de esse absque omni multiplicitate quae accidat ei propter esse dictum de ipso. *Esse* namque dictum de causa prima non praedicat nisi ipsam essentiam omnino simplicem causae primae. *Dictum vero de aliis non praedicat nisi ordinationem et dependentiam eorum ab ente primo quod per se est*: et haec ordinatio et dependentia nihil multiplicat in essentia dependente. Propter hoc sive quaeratur de ente primo, sive de re dependente ab ente primo an sit, haec quaestio non ponit in numerum. Sed cum quaeritur aliquid de aliquo, ut an sol deficiat, haec quaestio ponit in numerum". Es totalmente probable que el responsable de esta doctrina sea Avicena (cf. *Metaphysica*, VI, c. 2; ed. veneta, 1508, fol. 92 ra). –Con una forma más sobria, pero no diferente en el fondo, cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, tract. I, Venetiis, 1550, fol. 12 ra: "Essentia est illud quo formaliter res habet esse, sicut humanitas est illud quo homo habet esse, et similiter anima rationalis. *Esse* autem secundum Boethium est existentia formae in materia, vel actus in potentia".

[170] Ciertamente será necesario explicar algún día cómo, por ejemplo, un defensor oficial y calificado de la doctrina de Santo Tomás (más aún, Maestro General de la Orden) tal como Hervé de Nédellec, haya podido negar expresamente la distinción real de esencia y *esse*, que un buen número de dominicos ya sostenía, y que, por consiguiente, haya errado en el punto neurálgico de la doctrina tomista (sobre la actividad de Hervé, cf. J. Koch, *Durandus de S. Porciano, Forschungen zum Streit und Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, I, Münster, 1927, pp. 211 ss.). Y es necesario explicar también por qué los tomistas han sustituido la terminología de Santo Tomás con la de sus adversarios.

do contra Capreolo, quien había sostenido firmemente la composición de esencia y *esse*.

Así, mientras que Santo Tomás ha evolucionado despegándose cada vez más del extrinsecismo aviceniano, la escuela tomista parece haber seguido el camino inverso de involución en el sentido del extrinsecismo aviceniano.

SEGUNDA PARTE

LA CAUSALIDAD DEL SER

SECCIÓN I: LA CAUSALIDAD PREDICAMENTAL

La causalidad vertical platónica

Para interpretar correctamente el tomismo, es necesario partir de su opción explícita –que aflora continuamente en toda la obra de santo Tomás– por la inmanencia aristotélica del ser, contra la trascendencia platónica. La atención vigilante que muestra para acoger los temas y la dialéctica platónica de la participación, tiene la finalidad de consolidar la concepción aristotélica del ser, superando los límites históricos. Este método de interpretación del aspecto estático del ser o de la arquitectura de su estructura[1], ya sacado a la luz por el estudio comparado de la obra tomista, es aún más evidente, desde el punto de vista dinámico, en el proceso del devenir del ser, e ilumina también el primer aspecto en su misma fase constructiva.

Es, pues, necesario, para no confundirse en la interpretación del tomismo, afirmar primero la oposición de principio, entre platonismo y aristotelismo, en la explicación del ser. La indicamos, siguiendo la polémica de Aristóteles, por la alternativa de la trascendencia y la inmanencia. 1) El ser de las sustancias sensibles está constituido, según el platonismo, por la forma (separada) sola; el aristotelismo lo hace resultar de la síntesis de materia y forma (concreta). 2) El modo de ser auténtico y primario de las esencias (formas) sensibles está pues *en* la *materia* y el *movimiento*, y para cada forma en su *materia propia*. La suma de las esencias sensibles forma así un dominio aparte y original, llamado *naturaleza*. 3) Por consiguiente, del mismo modo que las formas existen en y según la naturaleza, *actúan* en la naturaleza siguiendo un paralelismo riguroso: del mismo modo que las formas constituyen la esencia material por su inmanencia en la materia, actúan en cuanto pertenecientes al «*synolon*» con materia. Así como la forma de los seres materiales es *principium quo* del ser, es también *principium quo* del actuar. 4) De esta manera, los dos factores que el platonismo había confinado en el no-ser –la *materia* y el *movimiento*– son transpuestos al primer plano por esta concepción del ser y del actuar de la naturaleza. Se les reconoce, en su propio dominio, un lugar real en el ser: la materia es el sostén

---

[1] Es el argumento de *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. T. d'Aquino*, 1939 (2ª ed., 1950). Allí se expone cómo, en la síntesis tomista definitiva, la participación es el fundamento de toda composición, en el orden trascendental (*essentia-esse*), predicamental (*materia-forma*, *substantia-accidens*) y lógico (*genus-species*, *species-individuum*).

indispensable de la forma, el movimiento es el «proceso del devenir» de la forma.

Es una reivindicación de la positividad de la naturaleza del ser sensible y del devenir físico. Ésa fue la mayor renovación especulativa de la antigüedad. El neoplatonismo, producto eminente de este periodo, da testimonio de ello, puesto que tiene su origen precisamente en el deseo expreso de asimilar esta nueva concepción de inmanencia, que el Filósofo había introducido, y cuyo valor reconocía, asumiéndolo en la trascendencia platónica.

La solución tomista maduró, mediante la reflexión, partiendo del creacionismo cristiano, y basándose en la solución neoplatónica. Pero ha aplicado la fórmula inversa, partiendo del valor fundamental de la posición aristotélica, para asumirla inmediatamente en la trascendencia de la participación platónica. En la discusión del problema de la causalidad, tiene una importancia esencial destacar que el creacionismo no es un elemento extraño, sino la clave de arco, en el intento de superar la antítesis dialéctica de la forma entre la trascendencia cerrada de Platón y la inmanencia cerrada de Aristóteles.

La tesis central del platonismo afirma que la forma *es* y no *deviene*, puesto que es ante todo la *unidad* inteligible, indivisa e indivisible. El devenir pertenece a las imágenes y a las sombras del mundo de las apariencias. Se podría decir, por consiguiente, que la teoría de Anaxágoras, en su fragmento primero, que ha inspirado directamente la doctrina platónica del □□□□□□□□□□□□□□□□□□, es ya un primer esbozo a grandes rasgos de un platonismo «*ante literam*». La doctrina de Anaxágoras se caracteriza por la *latitatio formarum*[2]. Aristóteles la describe como punto final de la filosofía presocrática, que admitía el devenir sólo para las formas accidentales por la oposición de contrariedad[3], siguiendo un proceso de composición y separación (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Se trata de un simple cambio en el modo de ser de lo que ya existe, siendo inadmisible que los seres deriven de no-seres[4]. El principio de Anaxágoras está, por así decirlo, en el origen del neoplatonismo, en lo que se refiere al «contenido del ser», del mismo modo que el principio de Parménides expresa la «forma» del ser mismo. El fragmento nos ha sido conservado por Simplicio: "Todas las cosas estaban juntas, eran infinitas en número y en pequeñez, puesto que lo pequeño era también infinito. Todas

---

[2] *Sum. Theol.*, Iª, q. 45, a. 8.

[3] *Phys.*, I, 4, 187 a 27 ss. –El principio de Anaxágoras es atribuido expresamente a los antecesores por Aristóteles, quien dice «□□□□□□□□□» (29).

[4] □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□□ □□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□(*Phys.*, I, 4, 187 a. 32).

las cosas estaban juntas, ninguna era distinguible debido a su pequeñez" (59 B 1). El acercamiento a Parménides es evidente en el tercer fragmento: "Puesto que no hay algo absolutamente más pequeño en lo pequeño, sino que siempre hay un grado inferior (*el ser, en efecto, no es el no-ser*), y puesto que en lo grande hay siempre un más grande, y que es igual en número a lo pequeño, cada cosa es en sí misma pequeña y grande"[5].

Santo Tomás ha indicado claramente en muchas ocasiones esta doble solidaridad: de Anaxágoras con los presocráticos, y del platonismo –en sus diferentes formas– con Anaxágoras. Lo hace, en primer lugar, respecto al problema fundamental del devenir primero de las formas, mostrando que su negación proviene de la común presuposición de la imposibilidad de ese devenir:

> "Circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere, ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus (*loc. cit.*), qui ex hoc videtur deceptus fuisse quia non distinguebat inter potentiam et actum".

Según Santo Tomás, la posición de Platón marca ya un progreso, en el sentido de que afirma un devenir doble y distinto, uno en la línea de la naturaleza, para las cualidades accidentales, el otro en la línea de la forma. No se sabe cómo esos dos procesos debían converger, y Santo Tomás sólo encuentra la explicación por su método propio de interpretación sintética:

> "Sed quia res generata est in potentia per materiam et in actu per suam formam, posuerunt aliqui quod res fiebat quantum ad formam, materia praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex praesuppositione, non operabatur, secundum eos natura nisi ex parte materiae disponendo ipsam ad formam. Formam vero quam oportet fieri et non praesupponi, oportet esse ex agente qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere, et hoc est agens supernaturale quod Plato posuit datorem formarum"[6].

El «*praesupponere*» significa que, en realidad, la forma no entra en el devenir. Y la introducción de la participación platónica en la explicación del primer momento de la *Diremtion* del ser equivale, pues, a la negación de la causalidad en el sentido de una producción.

---

[5] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 32, 11 ss. y 33, 14 ss. –Para Anaxágoras la síntesis y la segregación son la obra del □□□□□□(cf. espec. B 13).

[6] *De Pot.*, q. 3, a. 8.

La doctrina platónica adopta las tesis de Anaxágoras y de Parménides, y afirma la derivación vertical del ser, de tal manera que la forma en sí misma y por sí misma no deviene, sino que permanece fuera de la naturaleza y del movimiento, inmaterial, eterna, perfecta, etc.:

> "Plato enim posuit formas quae sunt in materia, derivari et formari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam quam participationem vocabat".

Ya sabemos que el neoplatonismo ha desarrollado ese principio sistemáticamente, con una correspondencia vertical y rigurosa de los grados de la universalidad formal y de la dependencia causal:

> "Et *secundum ordinem formarum* ponebant Platonici ordinem substantiarum separatum, puta quod una substantia separata est quae est equus, quae est causa omnium equorum; supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitae, et ulterius quamdam quam nominabant ipsum esse et causam omnis esse"[7].

Un tercer estadio de desarrollo de la teoría, como consecuencia de un estudio más profundo de la doctrina aristotélica del □□□□□, es atribuido especialmente a Avicena. Para comprender el significado teórico del problema, es importante destacar que en la cima de ese trascendentalismo vertical encontramos el □□□□□ de Anaxágoras y el □□□□□ de Aristóteles, tomados en el preciso instante de su actividad propia:

> "Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis enim in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum"[8].

---

[7] *Sum. Theol.*, Iª, q. 65, a. 4. –Los editores canadienses remiten directamente al *De Causis* (prop. 1) e indirectamente a Proclo (*Elem. theol.*, prop. 101) y a Dionisio (*De Div. Nom.*, V, § 1). El texto de Santo Tomás sólo pretende bosquejar una actitud general. Hemos visto anteriormente que según Santo Tomás, refiriéndose a Dionisio, el *De Causis* no admite las hipóstasis separadas.

[8] *Sum. Theol.*, Iª, q. 65, a. 4. –El término «*dator formarum*», atribuido en el *De Potentia* a Platón (quien habla de «demiurgo»), conviene mejor a la teoría de Avicena que es –y no puede serlo más– explícita en la exposición de este descenso vertical del ser. Esta teoría es expuesta, en un contexto completamente similar al artículo de Santo Tomás, en la gran *Metafísica* (tr. VII, c. 3; ed. Venise, fol. 96 rab). Avicena resume más tarde su teoría: "Omnis enim intentio est propter id

Santo Tomás continúa inmediatamente con una alusión a una interpretación «moderna» herética, refiriéndose, sin lugar a duda, al dualismo con aspecto maniqueo de las herejías albigenses:

> "Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam et per varias species distinctam"[9].

El Doctor Angélico no dice si, según ellos, la distinción de la materia mediante las formas es obra del diablo, y no especifica el origen inmediato de esas formas, pero ello no tiene importancia para el problema que estudiamos[10]. Lo único que aquí le interesa es la esencia del platonismo histórico, considerado exclusivamente en su concepción sistemática de la trascendencia de las formalidades predicamentales, y, en consecuencia, de la negación de una causalidad predicamental que pueda alcanzar directamente la sustancia de lo real.

Los pensadores de Occidente han intentado, durante más de diez siglos, unir las formas platónicas y las aristotélicas. La crítica moderna y contemporánea a veces ha considerado superfluos todos esos esfuerzos, puesto que la concordancia existía ya desde el comienzo de ambas grandes filosofías de la antigüedad clásica. Estas soluciones, basadas en el sincretismo, son teóricamente insatisfactorias y debemos rechazarlas. Si no se ve la diferencia entre Platón y Aristóteles en su explicación de la naturaleza, es imposible comprender la alternativa esencial ante la que se encuentra el espíritu humano para juzgar la realidad del

---

quod intenditur et est minoris esse quam id quod intenditur. Omne autem propter quod est aliud est perfectioris esse quam illud aliud in quantum ipsum, et illud aliud sunt secundum quod sunt, quoniam per ipsum perficitur eo modo essendi qui ducit intentionem. Impossibile est autem quod perfectius esse acquiratur ab eo quod est vilius… Per hoc autem quod necessarium est non intelligitur nisi id cuius intentio est praeparata et est attribuens sibi suum esse quod est aliud, sicut medicus est sanitati, medicus enim non dat sanitatem sed praeparat ad eam materiam et instrumentum. Non enim attribuit sanitatem nisi principium quod est excellentius sanitate et hoc est quod dat materiae omnes suas formas cuius essentia est nobilior quam materiae". –La última parte del texto de Santo Tomás está inspirada en Boecio y en Averroes (cf. *C. Gent.*, III, c. 24 y c. 69. Para Boecio, cf. *De Trinitate*, c. 2; *PL* LXIV, c. 1250 D). –Véase *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 104 s.

[9] *Sum. Theol.*, *loc. cit.*

[10] Los textos paralelos son incluso menos precisos en este aspecto que la *Suma*. El *Contra Gentiles*, según creemos, cuando trata la misma materia, atribuye a Dios la creación de la materia, y la «distinción» a un ángel: "Sunt autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium invisibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diversas formas fuisse distinctam" (*C. Gent.*, II, c. 43). El *De Potentia* es más sobrio aún: "Et hoc Avicenna dicit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum" (*De Pot.*, q. 3, a. 8).

mundo de la experiencia. Pocos pensadores han captado esta oposición en toda su profundidad como Proclo, que tanto ha fecundado la especulación de Santo Tomás. Proclo es, en efecto, un maestro del pensamiento, en el sentido moderno de la palabra, puesto que sigue los filones de la tradición hasta su origen, y describe su desarrollo, las etapas y las coyunturas con profusión de textos y de referencias. Debemos, pues, seguir un poco a Proclo, con la finalidad de convencernos de la originalidad de la concepción tomista que, ahondando y asimilando cada vez mejor el pensamiento íntimo del trascendentalismo platónico, amplía al mismo tiempo plenamente las exigencias de las ideas de Aristóteles sobre lo concreto. Para proceder metódicamente, en la medida que es posible en estas arduas materias, seguimos ante todo el comentario de Proclo a Parménides[11]. En efecto, Proclo atribuye al viejo Parménides de Elea y a la escuela itálica[12] de los pitagóricos los orígenes del verdadero pensamiento puro, es decir, *el principio del Uno*, realidad primera de todas las cosas. El Uno es la causa de la unidad en las formas[13]; las cosas poseen unidad y unión por el Uno, y todo lo que está más allá del Uno cae inmediatamente en lo múltiple. El Uno debe preceder al ser, puesto que el ser de lo múltiple obtiene su subsistencia del Uno, que es participado por lo múltiple. La originalidad y el valor de Parménides es haber establecido el Uno en lo múltiple como verdad (del ser y del pensamiento al mismo tiempo)[14]. De ahí la participación de lo múltiple en el Uno.

En consecuencia, *la dialéctica de la participación* respeta la jerarquía según los grados de la universalidad. No hay ninguna participación de las sustancias corpóreas y compuestas: ellas son sólo participantes y no participadas. Únicamente las «formas» separadas de la materia son participadas. Los modos de participación son múltiples y diversos: la de los ángeles con respecto a los dioses e inversamente; la de los demonios con respecto a la de los ángeles y a la de los dioses; la de las almas que dependen de los demonios, de los ángeles y de los dioses; la de las sustancias sensibles que dependen de las almas, de los géneros superiores, de los dioses; finalmente, la de los cuerpos con respecto a los cuerpos (cuerpos terrestres y celestes). He aquí la «dependencia vertical» que tiene un valor universal, ya sea para las cualidades trascendentales del ser, o

---

[11] Según la primera edición de Cousin: *Procli Philosophi Platonici opera*, t. IV-VI, Parisiis, S. M. Ebehart, 1821 ss.

[12] Cf. La expresión repetida con frecuencia: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□(*In Parm.*, IV, 139, 149…). Nótese la dedicatoria que Cousin hace en el vol. IV: "Viro optimo et doctissimo J. F. Boissonade… nec non amicis et magistris F. W. J. Schelling et G. W. F. Hegel philosophiae praesentis ducibus, unius parmenidei et platonici restitutoribus" (p. V).

[13] Procli, *In Parm.*, lib. II, ed. Cousin, t. IV, p. 148.

[14] Procli, *In Parm.*, lib. II, ed. Cousin, t. IV, p. 112.

bien para los predicamentales. Proclo se pregunta cómo lo sensible puede recibir la vida y la potencia intelecutal de la forma, y cómo la unidad y la indivisibilidad de la forma puede recibir la potencialidad en la materia. Responde que los participantes conservan el elemento propio de la participación que les es atribuida en la predicación. Lo justo participa de la justicia, lo bello participa de la belleza, etc., cada uno según su propia capacidad. El principio sintético de la participación, □□□□□□□□□□□□□□□□□□, conserva su valor en todas sus aplicaciones particulares a las diferentes formas: “La propiedad de la belleza está en todas partes en todo, pero aquí de manera inteligible, allí de manera material. La belleza subsistente es la forma inteligible, causa viviente de la proporción de las cosas”[15].

El siguiente principio es el *principio de la duplicidad*. Hay dos modos de ser: separado o participado. Proclo da como ejemplo la unidad bajo la forma de separada o de concreta; de igual manera la idea es doble, y también el universal: antes que lo múltiple y en lo múltiple; asimismo incluso el bien: separado y participado; y *en general toda especie y forma física*. Es el punto crucial de la oposición entre Platón y Aristóteles. La multiplicidad de los individuos tiene un doble principio de cohesión: lo separado y común, y lo predicamental inseparable. Por consiguiente, el hombre □□□□□□□□□□□□□, es decir, por esencia, es distinto del hombre existente en los individuos; el hombre separado es distinto del hombre inmerso en la materia; el hombre en sí, eterno, es distinto del hombre concreto, parcialmente mortal, parcialmente inmortal[16].

Es comprensible que la crítica de la doctrina de Aristóteles no sea indulgente. Lo universal que es en sí (□□□□□□) está separado de lo universal que está

---

[15] □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□□ (Procli, *In Parm.*, lib. II, ed. Cousin, t. IV, p. 97).

[16] Procli, *In Parm.*, lib. II, ed. Cousin, t. IV, p. 118 s. Véase el texto central p. 119: □□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□ □□□□ □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□ □□ □□ □□□□□□□□□□ □□□ □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. Más adelante afirma que si el hombre pudiera existir de muchos modos (□□□□□□□□□□), no sería hombre.

en lo múltiple (□□□□□□□□□□□□□), finito en sí, porque está mezclado con otra cosa y es subsistente con la materia. Las Ideas de Platón son diferentes de los universales de Aristóteles, que forman parte de las definiciones y de las predicaciones, puesto que éstas son puros conceptos e instrumentos del pensamiento, más aún: no son otra cosa más que universales fantásticos, como lo dirá Proclo más adelante. Las Ideas de Platón, al contrario, no están mezcladas, son inmortales, simples, subsistentes en el Demiurgo que les da la pureza y el ser eterno. En consecuencia, son distintas de las formas que subsisten en la materia. Aristóteles, por consiguiente, polemizando (□□□□□□□□□□□) contra Platón, afirma que lo universal (□□□□□□□□□□□□*animal*) es nada o algo posterior (□□□□□□□□□□□□□□), es decir que no existe en absoluto o sólo en los singulares (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)[17].

La *verdadera naturaleza de las Ideas* consiste principalmente en que no expresan los títulos (□□□□□□□□□□□□□□□) que indican el elemento común (□□□□□□□□) de lo múltiple, porque son anteriores a esos caracteres comunes que existen en los (singulares) sensibles, y cuyos sensibles extraen este elemento común. Luego, las Ideas no son conceptos que formamos, puesto que en ese caso serían posteriores, y ya no estarían en el principio que ha ordenado todo y en el cual decimos que existen las ideas. Tampoco debemos asimilar las Ideas a las «razones seminales», porque en ese caso estarían en un estado de imperfección (□□□□□□□□□□), y sin conciencia. Las Ideas subsisten por un acto eterno; son inteligentes por esencia; son inteligibles sólo para la Inteligencia[18].

En suma: las ideas son causas (□□□□□□□□□), principios operantes (□□□□□□□□□□□□□□□) de todo lo que se realiza, al mismo tiempo *son la inteligencia* (□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□) *de todo*, según el modo de naturaleza, son inmóviles en comparación con las cosas móviles, simples con respecto a las cosas compuestas, separadas con respecto a lo que existe en la materia; son, por consiguiente, tal como Parménides lo repite, dioses[19].

Tal es pues el platonismo histórico y polémico, si se quiere. Pero sólo estudiando la concepción íntima de este sistema original podemos juzgar la novedad y la originalidad del aristotelismo y, en consecuencia, determinar los límites que permiten evaluar, según la finalidad de nuestra investigación, el significado y el valor de la metafísica tomista de la participación.

---

[17] Procli, *In Parm.*, lib. II, ed. Cousin, t. IV, p. 151.

[18] *Ibid*., p. 152 s.

[19] *Ibid*., p. 153.

La causalidad horizontal aristotélica

La objeción fundamental de Aristóteles al Uno de Parménides es, como sabemos, que la unidad, la verdad y los otros aspectos universales de lo real se pliegan, como lo real mismo, en una multiplicidad de modos y formas (□□□□□□□□□□). Esto es aplicado a las formas platónicas, que son una expresión del Uno de Parménides, visto a través de la participación pitagórica. La realidad de la «naturaleza» (□□□□□□) es dotada en sí misma de la verdad del «propio» ser. La naturaleza recibe, igualmente que la inteligencia, su ámbito de ser y, por consiguiente, una forma diferente de realidad y de verdad. Luego, en una etapa siguiente, el problema de la relación entre esos dos mundos es planteado entre el de las formas inmanentes en la materia (□□□□□□□□□□□□□□□□ de Platón) y el de las formas separadas, que Aristóteles no niega, sino que considera preferentemente como simples «repeticiones» inteligibles de las formas sensibles. Para él se trata de subsistencias dotadas de valor propio, lo cual las eleva a un grado cualitativamente superior de vida y de conocimiento, en cuanto consideradas superiores con respecto a la forma o al modo de ser. En ese sentido es Aristóteles el verdadero espiritualista, y no Platón, quien considera separadas las ideas de todas las cosas.

Aristóteles, habiendo afirmado, como es debido, la originalidad y la primacía del ser de la naturaleza, revaloriza o recupera el ser comenzando en el punto en el que había tropezado el platonismo: lo múltiple, el movimiento, la alternancia de generación y corrupción, que penetra la naturaleza en cada punto del tiempo y del espacio. Si la naturaleza es movimiento y está en movimiento, es indispensable explicarlo por los principios propios del movimiento.

Desde el punto de vista analítico, se puede definir la solución aristotélica por la teoría de las cuatro causas, que parece desarrollarse progresivamente con la polémica antiplatónica. Cuando se la considera sintéticamente, la solución de Aristóteles parece condensada en la doctrina del acto y de la potencia, que aparece como punto de llegada del pensamiento y es, sin duda, la cima más elevada que jamás haya alcanzado el espíritu humano en esta materia. Aquí la jerarquía de los seres presenta un orden de grados según la perfección del acto, que es afirmación pura y positividad absoluta. Así, para Aristóteles, las inteligencias son también las «formas puras», pero no en primer lugar por ser inteligibilidad pura, sino actos puros de inteligencia en el orden de su propia formalidad. Más allá del lado polémico de la doctrina, esta concepción personalista de la esfera espiritual está en las antípodas del separatismo platónico. Para el platonismo, y no para el aristotelismo, el mundo superior es concebido en función del inferior, mediante la caída vertical de las participaciones en los participantes. Aristóteles, al contrario, por la emergencia del acto, se eleva a formas cada vez más

altas de ser y de vida, para llegar al Ser supremo, Acto separado y, pues, acto supremo de vida y de inteligencia. Así es como Santo Tomás ha juzgado la doctrina de Aristóteles, y, según la más rigurosa crítica histórica, es necesario confesar que nadie ha continuado mejor que él el significado de la revolución aristotélica hasta los dos extremos, el superior y el inferior, de la *scala entium*.

En la parte inferior de la escala, en el mundo de la naturaleza, el *movimiento* es la realidad fundamental. Los procesos naturales se producen por la disposición de los movimientos físicos, por una integración progresiva del ser según la dialéctica especial de «*Diremtion*» real y de pertenencia esencial. La forma primera y fundamental del movimiento es aquella a la cual los platónicos no se dignan ni siquiera a atribuir una sombra de realidad: el *movimiento local* o desplazamiento en el espacio (□□□□□). El movimiento local es el primero, en cuanto requerido para realizar los cambios ulteriores en el orden cuantitativo (aumento y disminución), cualitativo (alteración) y sustancial (generación y corrupción). Es incluso fundamental y universal en todo el orden cósmico, sublunar o celeste, porque todo proceso de acción y pasión (causalidad) exige el «contacto» entre agente y paciente para la aplicación del impulso activo. Por consiguiente, las Inteligencias, en cuanto estructuras de orden esencial, son los principios de los movimientos celestes, y, por éstos, de los movimientos naturales universales. Esto era un contrasentido para el platonismo, pero esta doctrina está en perfecta armonía con las ideas centrales del aristotelismo. Así pues, por ese movimiento local universal (de cualquier manera que Aristóteles quiera explicarlo) la naturaleza sigue, y *se esfuerza en seguir*, el impulso dado por la esfera superior de las Inteligencias motrices de los astros, cuerpos divinos (□□□□□ □□□□□□□). Decíamos que la naturaleza «se esfuerza en seguir» porque tiene como elemento constitutivo la materia, principio de indeterminación ilimitada, que constituye el obstáculo esencial para la ascensión hasta el acto. Es el origen de la contingencia física terrestre, de los sobresaltos imprevistos del «azar». El platonismo lo ignora, desconociendo así el ritmo propio de los procesos naturales. En la parte inferior de la escala es, pues, también el acto quien produce el acto, pero según su modo de ser. El acto existe en la naturaleza en cuanto participado en la potencia, en la materia, y actúa, por consiguiente, en cuanto unido a la materia. El acto surge, se desarrolla, desaparece en su propia materia, es decir, como mineral, planta, ser vivo. En efecto, no tiene sentido y es contradictorio sólo ver en la naturaleza la sustancia de la sola forma. Asimismo, es necesario que el principio primero y completo de la acción sea el todo, el *synolon* de materia y forma, el compuesto.

En el ámbito de la naturaleza encontramos entonces la fórmula siguiente: *el compuesto deviene según la forma*. En la generación la materia adquiere esta forma, en la corrupción la pierde. Lo que el aristotélico Santo Tomás, sobre las huellas de Aristóteles, reprocha al platonismo, es en el fondo un error cometido

contra su propio principio, el error de haber desconocido la verdadera naturaleza de la forma. Leemos, en efecto, en el texto de Santo Tomás, que aquí retomamos:

> "*Sed hoc eis accidit ex ignorantia formae*. Non enim considerabant quod *forma naturalis corporis* non est subsistens, *sed quo aliquid* est; et ideo, cum fieri et creari non conveniat nisi rei subsistenti, formarum [naturalium] non est fieri neque creari, sed concreatas esse. *Quod autem proprie fit ab agente naturali est compositum, quod fit ex materia*. Unde in operibus naturae non admiscetur creatio, sed praesupponitur aliquid ad operationem naturae"[20].

Santo Tomás refiere directamente al Filósofo el principio, aquí bosquejado, de la correspondencia entre el sintetismo ontológico y el sintetismo dinámico. Se lo ve en este otro texto:

> "Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII *Metaph*.[21] id quod proprie fit est compositum, formae enim corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis; *quia etiam formae non habent esse*, *sed composita habent esse per eas*; sic enim alicui competit fieri sicut et esse".

Es la única manera de dar sentido y valor al *principio de semejanza*, que, en el fraccionamiento de la participación, según la doctrina platónica, sólo podía expresar desemejanza y equivocidad:

> "Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. *Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito*"[22].

Esta fórmula, ya perfecta, es explicada aún más plenamente en un texto ulterior de la *Suma Teológica*:

> "Hanc opinionem refellit Philosophus per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit.

---

[20] *Sum. Theol.*, Iª, q. 45, a. 8. –El argumento recibe un desarrollo amplificado en *De Pot.*, q. 3, a. 8.

[21] Cf. *Metaph.*, VII, 8, 1033 b 17 s.; 9, 1034 b 10.

[22] *Sum. Theol.*, Iª, q. 65, a. 4.

Et ideo oportet quod forma quae est in materia sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur”[23].

En consecuencia, si se quiere admitir una causalidad de las Inteligencias (o Ángeles) en la naturaleza, debe concretarse en un movimiento físico que introduce la nueva forma o bien energías de movimiento depositadas desde el comienzo en la naturaleza:

“Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III *de Trin*.[24], sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tamquam influentibus formas, sed tamquam moventibus ad formas”[25].

En el fondo, para quien sabe leer, es alejarse de Agustín para unirse a Aristóteles. La posición del Filósofo, en sus dos elementos constitutivos: la prioridad del movimiento local y la subordinación de los movimientos de los cuerpos terrestres al de los cuerpos celestes, es expuesta con profusión de referencias en el *Contra Gentiles*. Los cuerpos celestes desempeñan allí un papel de intermediarios para ejecutar los decretos de la providencia divina en el mundo físico. Bajo el título general: *Quod inferiora corpora reguntur a Deo per corpora caelestia*, leemos este texto de fundamental importancia:

“Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. *Inter omnes autem motus primus est motus localis*. Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, et tempore: quia solus potest esse perpetuus, ut dicitur in VIII *Phys*.[26]; *et naturaliter*: quia sine eo non potest esse aliquis aliorum; non enim augmentatur aliquid nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile[27]; neque alteratio

---

[23] *Sum. Theol.*, Iª, q. 91, a. 2. –El citado principio vuelve a aparecer más adelante (q. 105, a. 1, obj. 1) como objeción contra la causalidad inmediata de Dios: “Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus, formam in hac materia nihil facere potest, nisi forma quae est in materia, quia simile facit sibi simile. Sed Deus non est forma in materia”. Cf. *Metaph.*, VI, 8, 1034 a 2-5: □□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□(□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□) □□□□□□ □□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□□□.

[24] Cf. Agustín, *De Trinitate*, lib. III, c. 4; *PL* XLII, c. 873. El texto es citado en forma completa en el *C. Gent.*, III, c. 83.

[25] *Sum. Theol.*, Iª, q. 65, a. 4.

[26] *Phys.*, VIII, 7, 260 a 20 ss.; espec. 260 b 29 ss.

[27] Cf. *De gen et corr.*, I, 5, 322 a 3.

potest esse nisi praeexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans magis sit propinquum alterato nunc quam prius. *Est autem perfectione prior*, quia motus localis non variat rem secundum aliquid rei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei jam perfectae"[28].

Puesto que los movimientos locales están así dispuestos jerárquicamente, el que está en primer lugar es el movimiento de los cuerpos más nobles y perfectos, es decir, el de los cuerpos celestes, de los cuales, por consiguiente, dependerá el curso de los movimientos naturales. No obstante, es necesario salvaguardar la contingencia de los fenómenos individuales y de los hechos de la vida espiritual, especialmente de los actos libres del hombre[29]. El movimiento circular de los astros es pues la causa física universal de todos los movimientos naturales:

"Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior: et *tempore*: quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in VIII *Phys*.[30]; *et naturaliter*: quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium; *et etiam perfectione*, quia reflectitur ad principium".

La perfección particular del movimiento de los astros es demostrada también por la regularidad perfecta de su curso:

"Tertio, quia solus motus caeli invenitur semper regularis et uniformis: in motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quod motus caeli sit causa omnium aliorum motuum"[31].

---

[28] *C. Gent.*, III, c. 82, Amplius.

[29] Véase la exposición en *C. Gent.*, III, c. 84: "Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros"; c. 85: "Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum"; c. 86: "Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporis caelestibus"; c. 87: "Quod motus caelestis corporis non sunt causae electionum nostrarum in virtute animae moventis, ut quidam dicunt"; c. 88: "Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum, sed solus Deus".

[30] *Phys.*, VIII, espec. 4 ss., 254 b 7.

[31] *C. Gent.*, III, c. 82, Amplius 2. –El c. 86 modera la conclusión para dejar el campo libre a la contingencia. –El cuerpo celeste es el *summum analogon* en el mundo de los cuerpos y puede, por consiguiente, extender su causalidad, mediante su movimiento, a todos los cuerpos terrestres: cf. *C. Gent*., III, c. 24; *De Pot.*, q. 5, a. 7-10; *De Malo*, q. 3, a. 2; *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 104, a. 1; I^{a}-II^{ae}, q. 109, a. 1; *Quodl.*, III, q. 3, a. 6, ad ob. La producción de los animales en el proceso de putrefacción es atribuida a la causalidad de los cuerpos celestes: cf. *C. Gent*., III, c. 69; *De Pot.*, q. 3, a. 11, ad 12, 13, 14, con cita de Aristóteles (*Phys.*, II, 2, 194 b 13). El texto más completo sobre la

La doctrina de la influencia de los cuerpos celestes, común a casi todas las filosofías de la antigüedad, sólo interesa en la actualidad desde el punto de vista de la erudición. Se podrían encontrar, sin embargo, algunas supervivencias de ella, metamorfoseadas, en las nuevas doctrinas de la física nuclear, que presenta múltiples alusiones a factores físicos de alcance universal (por ejemplo las teorías de los rayos cósmicos de la relatividad de los *quanta*). Pero, en este análisis teórico aristotélico del devenir natural, que casi se ha olvidado o se ha estimado demasiado poco, es necesario destacar, sobre todo, que pone como fundamento de toda transformación accidental y sustancial el movimiento local. Esta física no es pues en absoluto puramente cualitativa, apelando exclusivamente a las cualidades ocultas, sino que todo cambio cualitativo sigue un movimiento local de acercamiento o de alejamiento. Santo Tomás afirma la necesidad del movimiento local en cada cambio físico, para excluir la posibilidad de una influencia de los cuerpos celestes sobre el dinamismo de la parte espiritual de nuestra naturaleza:

> "Nullum corpus agit nisi per motum, ut probatur in VIII *Phys*.[32]. Quae enim sunt immobilia non causantur ex motu: nihil enim causatur ex motu alicuius nisi inquantum movet passum dum movetur"[33].

La doctrina de una dependencia directa de la inteligencia con respecto a los fenómenos del mundo físico es atribuida a los presocráticos que, según la interpretación de Aristóteles, no hacían distinción entre el intelecto y los sentidos. En cambio Platón introduce las Ideas inmateriales, y Aristóteles introduce el intelecto agente.

Es necesario concluir de lo anterior que la orientación de la causalidad es completamente diferente e irreconciliable en los sistemas platónico y aristotélico. Uno toma una dirección *vertical*, el otro se mueve en un plano *horizontal*. El abandono de la física celeste platónico-aristotélica ha dado al principio de la

---

causalidad de los cuerpos celestes está en el *De Malo*, q. 16, a. 10. Todos los procesos de generación y de corrupción dependen de ellos: directamente en el caso de los animales imperfectos, indirectamente en el de los animales perfectos (comprendido el hombre), es decir, "mediante virtute particulari quae est in seminibus". Con el movimiento circular de los astros, Dios prevee los procesos naturales, y especialmente la generación de los hombres (cf. *Comp. theol.*, c. 171). – La causalidad de los cuerpos celestes es llamada a veces analógica (*Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 5 y q. 45, a. 7, ad 3^{um}), pero más frecuentemente es llamada equívoca.

[32] *Phys.*, VIII, 6, 259 b 32 ss.

[33] *C. Gent.*, III, c. 84. Este capítulo es una sucesión de variaciones sobre el mismo tema. Hacia el final, Santo Tomás admite una influencia directa de los cuerpos celestes sobre la inteligencia a través de la cogitativa que está vinculada a la corporeidad. Al final del cap. 85 se repite esta observación, haciendo referencia a la voluntad.

horizontalidad de la influencia causal su completa coherencia. Pero tanto la causalidad platónica como la de Aristóteles tienen una relación unívoca con sus efectos: en una, la superioridad de la causa sobre su efecto se transpone en otra modalidad de ser (separatismo platónico), en la otra es reducida a una prioridad de ser en la esfera espacio-temporal.

La causalidad sintética tomista

La causalidad aristotélica es exclusivamente horizontal, del mismo modo que la causalidad platónica era exclusivamente vertical. Para Platón, sólo los inteligibles y las primeras hipóstasis son causas, el mundo físico es únicamente receptivo. Para Aristóteles, la realidad física, la naturaleza, tiene sus principios intrínsecos propios de transmutación. Más aún, la causalidad es el vínculo mismo que une lo real en su devenir múltiple y continuo. Ese vínculo es dado por la forma sustancial, acto inmanente de lo individual. Sólo el acto actúa, únicamente lo que está en acto puede actuar, todo agente actúa en cuanto acto. En cada cosa, la propia forma sustancial es el acto primero, la acción es el acto segundo y derivado. Toda realidad natural es en su ser el resultado de la síntesis de materia y forma, pero el elemento determinante y constitutivo de la naturaleza específica es la *forma*, que atrae la materia («especifica») en su naturaleza propia[34]. Asimismo, si bien es verdad que en la naturaleza el cuerpo es la causa, es decir, lo que actúa sobre otro cuerpo, lo hace en virtud de de la forma, acto primero. La causalidad física en sentido propio se ejerce, en el ámbito de la especie, de individuo a individuo, gracias a lo que se podría llamar solidaridad de las formas. Porque éstas, en su producción, están unidas al ser como anillos soldados entre sí en el tiempo, y forman la trama del flujo infinito de los procesos naturales. El aristotelismo explica el origen de una forma partiendo de otra, en conformidad con su concepción positiva de la naturaleza y de la materia, por el proceso de «educción» de las formas de la materia. En la producción de un nuevo ser, ya se trate de desintegración o de síntesis química, o de generación vegetal o animal, la nueva forma no se produce por creación extrínseca, ni por la sola explicitación de lo que estaba ya presente, sino que es extraída de la

[34] Ésa es la razón de la definición de Aristóteles: □□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□ (*Metaph.*, VII, 7, 1032 b 1 s.).

materia que está en potencia de todas las formas, es decir, *la forma del agente suscita en la materia una forma nueva parecida a sí*[35].

Tal como lo hemos visto, aquí se encuentra el punto principal de divergencia y de oposición entre platonismo y aristotelismo. Esto no le dirá gran cosa a quien quisiera visualizar en términos de experiencia el devenir físico, pero para quien ha seguido la crítica de Aristóteles (al platonismo), es un punto de extrema importancia. Decir simplemente que Aristóteles ha devaluado la forma para hacer de ella un elemento de la esencia, que para Platón está constituida completamente por la forma, es entender muy superficialmente la diferencia entre Platón y Aristóteles. Es completamente al revés, para Aristóteles la forma es más profundamente acto que para Platón, y ello es así bajo dos aspectos. En primer lugar, la forma es el acto concreto inmanente al *synolon*, forma formante e informante; luego, es esta forma, en cuanto formante e informante, la que eleva la materia a su propio plano ontológico. Éste es pues el agente predicamental que actúa siempre, en el orden accidental y en el orden sustancial, según su propia forma, contrariamente al agente platónico que es siempre trascendental. Para Aristóteles: "*Homo* (*singularis*) *generat hominem* (*singularem*), *canis canem*", etc. Para Platón, según la expresión de Proclo: "*Homo per essentiam* (*universalis*) *est causa participationis humanitatis in hominibus singularibus*". La conclusión aristotélica dice: del mismo modo que las sustancias sensibles concretas, en cuanto poseedoras de la forma propia, son los verdaderos seres naturales, los compuestos naturales son los verdaderos agentes naturales en cuanto que una nueva forma de igual especie es extraida de la materia en virtud de esta forma propia. En la lógica del aristotelismo, la causalidad de los cuerpos celestes, cualquiera sea su naturaleza, es un sostén, no la especificación o la constitución, porque la causa de cada nuevo individuo no puede ser otra cosa que un individuo de la misma especie.

Ni Aristóteles ni Platón planteaban el problema de la causalidad para la totalidad de la especie, ya sea desde el punto de vista ontológico extensivo de la dependencia de toda la especie, o bien desde el punto de vista ontológico intensivo del primer origen de la especie. En efecto, para ambos filósofos las especies son eternas, porque son eternamente inmóviles en el mundo de los inteligi-

---

[35] "No es la idea platónica lo que hay que considerar como esa «solidez del ser», sobre la cual se apoya el saber, sino más bien la forma inmanente a la realidad que experimentamos sensiblemente. No obstante, opuestamente al sentimiento de los fisiólogos, la forma –y no la materia– es enteramente la naturaleza, el principio intrínseco de toda actualidad y de toda actividad" (D. Dubarle, *La causalité dans la philosophie d'Aristote*, en *Recherches de philosophie et de métaphysique*, I, 1955, p. 44).

bles, o bien porque están sujetas a las vicisitudes infinitamente cambiantes del mundo que existe *ab aeterno*.

Pero el problema sale a plena luz en la concepción tomista del ser predicamental. Por ejemplo: Pedro no es sólo un ser por participación, sino también hombre por participación, no sólo porque es *hombre* y no la humanidad, sino sobre todo en cuanto es *este* hombre que posee *tales* perfecciones humanas determinadas y no otras[36]. Cada especie y naturaleza, considerada en su realidad, es virtualidad efectiva, expresa una cierta plenitud y totalidad ontológica, que los individuos realizan de manera limitada y diversificada. Así, cuando un individuo engendra otro, no produce, por ejemplo, la humanidad en cuanto tal, sino una humanidad determinada: Pedro, padre, es causa de la humanidad de su hijo Pablo. Es lo que se llama causalidad predicamental, fundamental en su ámbito, según la metafísica tomista, pero también la más restringida. Santo Tomás dice que cuando Pedro engendra a Pablo, causa sin duda la naturaleza humana, no la humanidad como tal, sino su *devenir particular*:

> "Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed *applicando* eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato, et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo"[37].

La exigencia aristotélica del valor positivo ontológico aparece aquí en toda su amplitud. En la materia se suceden y alternan las formas sustanciales. No es el espacio vacío o el receptáculo puro, sino la primera potencia real la que, de especie en especie, une la acción del agente que actúa según la línea indicada por su especie; y al mismo tiempo hace posible esta acción, porque en la materia apropiada (no en otra) la forma, que el agente reduce a acto por su acción, está presente en el estado de potencia. Se puede constatar aquí la diferencia entre el agente natural finito y el agente infinito voluntario. Para el primero, la acción está intrínsecamente especificada por los principios esenciales: el fuego sólo puede alumbrar otro fuego en la materia inflamable. El segundo, por su naturaleza infinita, tiene una capacidad ilimitada de acción. Santo Tomás dice expresamente:

> "Aliter enim intelligendum est de agente particulari quod praesupponit aliquid et causat alterum, et aliter de agente universali quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam et *praesupponit materiam*, unde

---

[36] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, espec. pp. 168 ss.

[37] *Sum. Theol.*, Iª, q. 46, a. 1, ad 6^{um}.

> oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod *inducit formam in talem materiam* et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam, sed rationabiliter consideratur in eo, quod ipse produxit materiam congruam formae et fini"[38].

Santo Tomás distingue aquí dos géneros de causas correspondientes a los dos planos del ser, el predicamental y el trascendental; la causa unívoca, es decir, del devenir, y la causa analógica, es decir, del ser. La primera es causa del individuo singular, la segunda es causa de toda la especie. La eficacia del agente unívoco se agota en su efecto que está en el mismo plano ontológico; por ello se habla de causa predicamental. El agente no unívoco supera la realidad y la perfección del efecto:

> "Potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu, potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione, sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati"[39].

La causalidad predicamental está vinculada al movimiento y se agota en cada producción:

> "Corpus movens aliud corpus est agens univocum, unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu"[40].

No sucede lo mismo con el agente no unívoco, que puede influir sobre el movimiento sin estar unido a él y sin agotarse en sí mismo.

La consecuencia más importante de la estructura lineal u horizontal propia de la participación predicamental, es que no parece que reaparezca en ella el principio capital de la participación metafísica, ya sea desde el punto de vista estático, o bien bajo el aspecto dinámico. Se trata del «momento intensivo». En efecto, no se puede indicar entre las especies de un mismo género, por ejemplo la animalidad, una especie que sea más animal que otra. Igualmente, entre los individuos de una misma especie, por ejemplo el hombre, un indivoduo no puede ser llamado más hombre que otro. En consecuencia, en un género no hay una especie que sea el *prius* causal de las otras especies, y en una especie no hay un individuo que sea la causa de todos los individuos de su especie. Santo Tomás sostiene con firmeza ese principio aristotélico:

---

[38] *Ibidem.*

[39] *Ibid.*, q. 25, a. 2, ad 2.

[40] *Ibid.*, ad 3.

"Agens univocum non est causa universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei consistit"[41].

No obstante, no se puede negar, según Santo Tomás, que haya habido una verdadera subordinación de causalidad, incluso en el dominio de la participación predicamental. Es más evidente en el género con respecto a las especies, pero existe también con respecto a los individuos de una misma especie. He aquí el texto, más completo e instructivo:

"Non oportet quod omnium quae conveniunt in natura generis vel speciei, id quod est prius sit causa omnium aliorum; et quidem in eadem specie non potest unum esse prius altero, proprie loquendo, ordine naturae, quia species praedicatur aequaliter de omnibus individuis, ut dicitur in III *Metaph*.[42]. In generibus autem non est sic. Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera".

La doctrina aristotélica de los grados de perfección debía tomar el lugar de la doctrina platónica de la participación. Santo Tomás las funde en una concepción unitaria donde la participación constituye el fundamento metafísico de los grados de perfección y de causalidad[43]. Se ve cada vez mejor que las nociones y los principios metafísicos sólo encuentran en Dios la explicación de sus exigencias propias, por la trascendencia del *esse*. En el mundo de lo finito se impone la participación dispersiva, que encuentra su término en los individuos:

"Est autem in individuis unius speciei unum altero tempore prius; et quamvis aliquod individuum quod est prius tempore sit causa cuidam alii quod est posterius, ut pater est causa filii, non tamen hoc est universaliter verum; non enim omnes antiquiores sunt causa omnium priorum. Similiter etiam contingit id quod est prius inter species eiusdem generis esse aliorum principium et causam, sicut *motus localis* aliorum motuum, et binarius aliorum numero-

---

[41] *Ibid.*, q. 13, a. 5, ad 1. –En el creacionismo bíblico, Adán puede ser llamado en cierto sentido «*causa totius speciei*». Pero el hecho de que es creado directamente por Dios salva, o incluso estabiliza definitivamente, el principio del «salto ontológico», que es la propiedad de la causalidad-participación.

[42] *Metaph.*, III, 3, 999 a 12.

[43] "Huius ratio esse potest, quia ideo aliquid commune ponitur separatum, ut sit quoddam primum quod omnia alia participant. Si igitur unum de multis sit primum, quod omnia alia participent, non oportet ponere aliquid separatum, quod omnia participant. Sed talia videntur omnia genera, quia species generum inveniuntur differre secundum perfectius et minus perfectum, et per consequens, secundum prius et posterius secundum naturam" (*In III Metaph.*, lect. 8, n. 438).

rum, et triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non enim homo, qui est perfectissima species animalis, est causa activa aliarum specierum"[44].

La exigencia fundamental de la causalidad predicamental, que consiste en estar fundada en una comunicación horizontal de la actualidad (la forma produce la forma, el compuesto produce otro compuesto) parece trabada por la exigencia metafísica de la participación que proclama la emergencia ontológica de la causa, que posee el acto por esencia, sobre el efecto, que recibe el acto por participación. A esta altura de nuestra exposición, se podría tener la impresión de que el tomismo presenta las dos concepciones como dos planos distinos de causalidad, sin comunicación recíproca, de manera que quedamos en la incertidumbre. No es así.

La distinción de los dos planos parece sugerida por *Avicena*, al menos en cuanto a la terminología. Ya conocemos sus tendencias «separatistas» en esta materia, en primer lugar en lo que se refiere al *objeto de la causalidad*:

"Avicenna distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fiendi tantum, et istud non influit in rem nisi dum est in fieri; quoddam autem quod est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quamdiu habet esse"[45].

A continuación dice que, en cuanto al «modo» de causalidad, el uno causa mediante el movimiento, mientras que Dios da el *esse* sin intermediario:

"Secundum Avicennam, sicut est duplex agens: *quoddam* quod *agit per motum*, sicut naturale, et *quoddam* quod *agit sine motu* dando esse, ita duplex est bonum"[46].

Una última variación de esta terminología afecta a la amplitud de la eficacia causal:

"Cum sit duplex agens, secundum Avicennam, *unum* quod habet causalitatem *respectu totius speciei*, sicut sol qui est causa generabilium et corrupti-

---

[44] *Quodl.*, III, q. 3, a. -: ad illud quod in contrarium objicitur.

[45] *In II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 2, ob. 2: praeterea (ed. Parm., VI, 87 b; Mandonnet, II, 252; cf. también: *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3; *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 20. –Donde Avicena da la división de las causas, distingue la noción de causa eficiente de los filósofos de la naturaleza de las de los metafísicos: "Divini philosophi non intelligunt agentem primum motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius sicut creator mundi. Causa vero agens naturalis non acquirit esse rei, nisi motionem aliquam ex modis motionum, igitur acquirens esse naturalibus est principium motus" (*Metaph.*, tr. VI, c. 1; ed. cit., fol. 91 ra).

[46] *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 1; ed. Parm., VI, 397 a; Mand., II, 46. Cf. *ibid.*, d. 15, q. 1, a. 2 y q. 3, a. 1, ob. 4.

bilium; aliud quod est causa respectu unius individui tantum sicut quod hic ignis est causa huius "[47].

Para Santo Tomás esta terminología debía oler demasiado a extrincesismo aviceniana[48], porque en sus obras más maduras no vuelve a citar el nombre de Avicena para esta doctrina.

Santo Tomás llegó pronto, por la profundización del aristotelismo, a lo que llamamos la concepción intensiva de lo concreto. Ello significa que la forma sustancial es el acto primero en sentido fuerte, es decir que da a la materia, al mismo tiempo que su propio acto específico (por ejemplo el alma da al hombre la racionalidad), todas las otras formalidades presupuestas por este acto: así, para el hombre, la animalidad y la corporeidad en el orden predicamental, la vida, la inteligencia y el *esse* en el orden trascendental. Sólo de esta manera se puede salvar la unidad de lo real y, en consecuencia, la consistencia del ser mismo. La afirmación, inmediatamente después, de un único principio de unidad del ser, debía implicar la afirmación de un único principio inmanente, principio de la acción, que es necesariamente también la forma sustancial. Esta tesis de *la unidad de la forma sustancial*, considerada en su época, por los contemporáneos, la tesis más revolucionaria del Doctor Angélico, reivindica también el primer lugar en la fundamentación de la causalidad, ya sea en el orden predicamental, o bien en el trascendental. El proceso fundamental en el mundo físico es el movimiento local, pero los cambios intrínsecos de los cuerpos no pueden ser reducidos a ese movimiento local o a sus transformaciones ordinarias, sino que se debe recurrir a alteraciones más o menos profundas de la sustancia, de orden cuantitativo o cualitativo. Esos cambios tienen, sin duda, una dependencia originaria del movimiento local, como se ha visto, pero luego se desarrollan en virtud de un proceso intrínseco que depende de la forma sustancial.

Los principios de los cambios reales, accidentales y sustanciales, son las fuerzas internas de los seres, que proceden de la forma y actúan por su fuerza. Sólo así se podrá explicar, en la causalidad predicamental, la semejanza unívoca de causa y efecto:

"Qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium, et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem"[49].

---

[47] *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1; ed. Parm., VI, 547 a; Mand., II, 460.

[48] Cf. *De Pot.*, q. 6, a. 3, que hace mención expresa del «*dator formarum*».

[49] *Sum. Theol.*, Iª, q. 45, a. 8, ad 2. –El principio es aristotélico y se aplica rigurosamente. El Filósofo se sirve de él sobre todo en el dominio vital, para mostrar cómo las potencias vitales construyen y conservan el cuerpo con dependencia del alma: el «el calor natural animal»

Existe, pues, dentro del ser concreto, una solidaridad de estructura y de acción, de forma y de potencia. Así, todo ser es en sí suficiente en su esfera, y se expansiona hacia su propio devenir en virtud de los principios activos y pasivos que, en el orden del ser, proceden de la forma sustancial y vuelven a ella, por la acción, como a su exponente ontológico principal. Esos poderes unen la forma sustancial a las influencias del mundo físico, y pueden atraer esas fuerzas físicas hacia la órbita del ser de la forma superior, por ejemplo de la esfera vital:

> "Huiusmodi vires [vegetativae] dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem, licet hae vires habeant hoc altiori modo; tum quia hae vires excercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia"[50].

En consecuencia, en la síntesis tomista, el proceso causal se resuelve en la dirección opuesta al separatismo platónico. No hay líneas causales paralelas a las formalidades, sino grados inferiores, subordinándose e integrándose al grado formal de la forma sustancial, que está en el centro de los órdenes del ser y de la acción.

(□□□□□□□□□□ □□□□□□□□) es el instrumento apropiado que activa la digestión (□□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□□: *De Anima*, II, 4, 416 b 28). El calor es llamado sin más la «causa» inmediata de los procesos vitales (*De Part. Anim*., II, 7, 652 b s.; caliente y frío, *De Gen. anim.*, II, 4, 450 b 26). –Cf. S. Tomás, *In I De Anima*, lect. 14, n. 200; *In lib. II*, lect. 9, n. 348; *In lib. De Sensu et Sensato*, lect. 10, n. 139 y 146.

[50] *Sum. Theol.*, Iª, q. 78, a. 2, ad 1. El argumento del cuerpo del artículo es construido sobre el principio dionisiano de la continuidad. El «principio agente» (*ut quod*) es el compuesto de materia y forma, no la forma sola, y la potencia unida al órgano corpóreo, no la potencia sola; el «principio de acción» (*ut quo*) es la forma y la potencia, puesto que son actos del cuerpo y del órgano respectivo: "Actio est compositi, sicut et esse, existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quae consequitur formam substantialem operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 77, a. 1, ad 3).

SECCIÓN II: LA CAUSALIDAD PREDICAMENTAL UNÍVOCA

La causalidad de la forma (*forma dat esse*)

Volvemos así al centro de la antítesis entre platonismo y aristotelismo, que es el tema de nuestro estudio, y sólo podremos elucidar el proceso causal por el análisis de la conciliación de los opuestos que Santo Tomás ha realizado, mientras que el mundo griego no la podía concebir. Si bien ya para Aristóteles la forma es el acto sustancial, Santo Tomás ha defendido además, y con buenas razones, que en cada cuerpo individual (de los minerales o de los seres vivos, y hasta del hombre) sólo puede haber una *única* forma sustancial. Es la única manera de garantizar la unidad del ser:

> "Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam per quam res habet esse; ab eadem enim res habet quod sit ens et quod sit una, et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus"[1].

He aquí la aplicación al caso más interesante, el hombre:

> "Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens"[2].

Es necesario concluir de ello que la única forma sustancial es la que se encuentra en último lugar en la escala ontológica, por ejemplo el alma racional en el hombre, que le confiere, da y causa, todos los grados ontológicos inferiores que, en los seres inferiores, son dados por sus formas inferiores respectivas. Así pues, el alma humana, con el grado superior constituido por la racionalidad, da al hombre también los grados inferiores: sensibilidad, vitalidad, corporeidad física. Hasta aquí Santo Tomás parece moverse en la más rígida ortodoxia aristotélica de la unidad de lo concreto.

Es verdad, pero en un sentido formal mucho más profundo que el que tiene la fórmula en el mismo Aristóteles. Es lo que debemos estudiar ahora para no salirnos del problema crucial de la causalidad. La forma no es sólo el acto sustancial. Precisamente porque este acto sustancial debe ser único, la forma es principio y causa de todo grado de actualidad del ser, tanto en el orden sustan-

---

[1] *Sum. Theol.*, Iª, q. 76, a. 3: primo. Cf. *De Anima*, a. 9; *Quodl.*, I, q. 4, a. 6.

[2] *De Spir. Creat.*, a. 3; ed. Keeler, p. 44, 1-4.

cial como en el orden accidental. Ahora bien, el acto intensivo por excelencia es el *esse*, como hemos visto. Entonces, ¿la forma es causa del *esse*? Ésa es, por consiguiente, la interpretación de la fórmula «*forma dat esse*», que reaparece a cada instante en la obra de Santo Tomás; y que, en consecuencia, según nos parece, debe darnos la última explicación del problema de la causalidad predicamental según Santo Tomás. La fórmula tiene un origen claramente aristotélico, y se aplica plenamente en el caso del alma-forma[3]. Aristóteles atribuye al alma, como forma sustancial, los tres géneros de causalidad que implican perfección y actualidad, excluyendo, por consiguiente, sólo el de la materia, que significa potencialidad radical e imperfección total. El análisis del Filósofo se desarrolla en cuatro etapas. Las tres primeras tocan la estructura primaria del ser; la cuarta, su estructura secundaria.

1- *Principio general*: "El alma es causa y principio del cuerpo vivo. Esos términos «causa» y «principio» tienen muchas acepciones, pero el alma es causa de manera semejante según los tres modos que hemos determinado. Ella es, en efecto, el origen del movimiento [4], es el fin[5], y es también como la sustancia formal[6] de los cuerpos animados".

2- *El alma causa del ser*: "Que sea causa como sustancia formal (□□□□□□□) es evidente, puesto que la causa del ser es, para todas las cosas, la sustancia formal; vivir es el ser de los seres vivos, y el alma es, en efecto, su causa y principio. Además, la forma del ser en potencia es la entelequia"[7].

3- *El alma es causa final*: "Es evidente que, también como fin, el alma es causa. En efecto, tal como el intelecto (□□□□□) actúa con la mira puesta en un objetivo, así actúa la naturaleza, y este objetivo es su fin. Ahora bien, en los seres vivos ese fin es el alma, y ello es conforme a la naturaleza. Puesto que todos los cuerpos naturales, tanto de los animales como de las plantas, son simples instrumentos del alma, en cuanto existentes gracias a ella. El alma es, por consiguiente, su fin bajo dos aspectos (□□□□□□□): por una parte, el fin en sí mismo, y por otra parte, el ser para quien ese objetivo es un fin".

4- *El alma es principio de operaciones que son actos segundos*: "Pero el alma es, sin ninguna duda, también aquello de donde principalmente

---

[3] *De Anima*, II, 4, 415 b 8-28. Cf. la trad. fr. de J. Tricot, Paris, 1934, p. 87 s.

[4] Es la definición aristotélica de la causa eficiente: cf. *Metaph.*, V, 1, 1013 a 29: □□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□.

[5] Es la definición de la causa final (□□□□□□□□□□□□□□□□□; *Metaph*., II, 2, 994 b 9; *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 21).

[6] En el texto (l. 11) se lee □□□□□□□□ y no □□□□□□□ o □□□□□□.

[7] En el texto: □□ (l. 14).

(□□□□□□□) procede el movimiento local (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Esta potencia no pertenece a todos los seres vivos. La alteración y el crecimiento (□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□) también dependen del alma. En efecto, la sensación también (□□□□□□□□□□) parece ser cierta alteración[8], y ningún sujeto la posee si no tiene alma. Es necesario decir lo mismo del crecimiento y del decrecimiento: nada decrece ni crece naturalmente sin la nutrición. Pero ningún ser se nutre si no participa de la vida".

La causalidad del alma, afirmada aquí por Aristóteles, realiza la forma perfecta de lo que hemos llamado la «causalidad inmanente horizontal», y es en su doctrina del alma donde Aristóteles hace la aplicación más completa de su metafísica de la inmanencia. El alma (y la forma en general) actualiza y agota en sí misma todo el ciclo de la causalidad en cuanto proceso del devenir, que tiene como principio y como término el acto o la perfección. El alma, por consiguiente, y la forma en general, es la causa del ser, o lo que da el ser en sus tres aspectos fundamentales. Es evidente que el alma en cuanto esencia (□□□□□□□) da en primer lugar el ser, porque el ser de todas las cosas es lo que la hace ser en acto según su forma propia. El ser vivo posee el acto de la vida gracias al alma, y así el ser de los seres vivos es vivir. Para Aristóteles, «ser», en su significado intensivo, permanece dentro del orden ontológico y predicamental. Es ser en acto según la propia esencia, que es determinada por la forma. *Forma dat esse* significa, pues, para Aristóteles, que toda forma determina todo lo real en su especie propia (su ser), y que, por consiguiente, hace existir cada ser particular según su propia naturaleza. Santo Tomás subraya fuertemente esta idea sugerida por el texto del Filósofo:

> "Manifestum est enim id quo vivit corpus animam esse; vivere autem est esse viventium; anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est"[9].

La fórmula *forma dat esse* resume, pues, en su núcleo originario la metafísica de Aristóteles. Encuentra su lugar en el ciclo ilimitado de las generaciones y de las corrupciones, y concentra, unificándola en el acto sustancial, la consistencia del ser, en cuanto el *esse*, bajo su aspecto intensivo y más formal; se identifica con la forma en la triple expansión de su causalidad.

Otra fuente, más próxima, de la fórmula *forma dat esse* es Boecio quien escribe en el *De Trinitate*:

---

[8] Es la doctrina propia de Aristóteles desarrollada en el capítulo siguiente: *De Anima*, II, 5, 416 b 32 ss. Cf. *Percezione e pensiero*, Milano, 1941, pp. 13 ss.

[9] *De Anima*, a. 1. Es evidente que el principio vale universalmente para todas las formas sustanciales.

> "In divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est, et quae esse ipsum est, et ex qua esse est; *omne namque esse ex forma est*. Statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, quae in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod est eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum informem materiam □□□□□□□□□□□□□□□□□□ dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae. Nihil ergo secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam"[10].

Se trata, por lo demás, de una doctrina aceptada generalmente, en su expresión sistemática, por el aristotelismo. Santo Tomás la había leído seguramente también en el neoplatónico Avicena:

> "Dico enim quod causa rei necessario vel est intra essentiam rei et pars esse eius vel non. Si autem fuerit intra essentiam rei et pars esse eius, vel erit pars cuius esse solum non facit rem debere esse in effectu, sed ut sit tantum in potentia, et hoc vocatur hyle; vel erit pars cuius esse est facere eam rei [*sic*! quizá: *esse*] in effectu, et hoc est forma"[11].

Entonces, es evidente que la forma actualiza lo concreto no sólo como acto formal, o acto de la materia en el orden esencial, sino también, y en consecuencia, en el orden real. Esto se encuentra todavía en perfecta armonía tanto con el platonismo, que identifica la realidad con la forma, como con el aristotelismo, que hace coincidir sin más el acto y la forma, e igualmente con los sistemas escolásticos, que optan unilateralmente por Platón o por Aristóteles (agustinismo, averroísmo)[12].

Al contrario, para Santo Tomás, quien por una parte admite la creación de todas las cosas partiendo de la nada, y por otra parte sostiene la distinción real metafísica (no sólo física) del acto y de la potencia, la fórmula *forma dat esse*

---

[10] Boecio, *Quomodo Trinitas unus Deus*, c. 2; *PL* LXIV, c. 1250 B. –El albertista Aymeric del Campo apela al principio de Boecio para combatir a Santo Tomás y para negar la distinción de esencia y *esse* en las criaturas (cf. R. Haubst, *Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerick von Kamp u. Nikolaus von Kues*, en «Studia Albertina», Festschrift B. Geyer, B. B. Supl., Bd. IV, Münster i. W., 1951, p. 428, n. 4).

[11] *Metaph.*, tr. VI, c. 1; ed. Venise, fol. 91 rb.

[12] Para el primero no hay distinción metafísica, sino sólo física, entre potencia y acto, materia y forma. Y ninguna potencia, incluso tampoco la materia primera, incluye algún acto imperfecto o alguna forma *inchoative*. El segundo, aunque afirme con Averroes que la esencia es el *synolon* de materia y forma, no reconoce ningún otro acto más que la forma (cf. para la controversia: M. A. Zimara, *Solutio contradictionum super VII Metaph.*, ed. cit. de Venise de la *Metafísica* de Averroes, contrad. XIV, fol. 412 ra s.).

tiene su valor en el orden esencial y en el orden real, pero sólo en el ámbito predicamental. Era imposible para lo trascendental. La forma es el principio determinante y, por consiguiente, verdaderamente constitutivo de la esencia real, porque es el acto de la materia: es el principio realizador (el acto) en el orden de la sustancia, que es la forma. Pero, en el orden trascendental, la forma no es el *esse*, *actus essendi*, que procede de Dios por participación. Los dos aspectos del problema, el aspecto formal y el real, son ya bosquejados claramente desde el *De Ente et Essentia*.

1. [*Forma dat esse*]. "Talis invenitur habitudo materiae et formae, quod *forma dat esse* realiter materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine forma, tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia"[13].

Es el principio de la emergencia del acto:

2. [Esse non causatur *efficienter* a principiis essentiae]: "Omne quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile ab homine; vel advenit ei ex aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma rei vel quiditate. Dico autem causatum sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa, et aliqua res seipsam in esse produceret"[14].

Podemos reunir bajo esos dos aspectos algunos de los textos más significativos de Santo Tomás. Ellos nos permitirán plantear definitivamente el problema de la causalidad del *esse*. La exposición de Santo Tomás nos introduce, como siempre, en el corazón mismo de la dialéctica del problema.

a) La causalidad formal

3. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ad 2: "Dicendum, quod esse creatum non est per aliquid aliud, si ly *per* dicat causam formalem intrinsecam, immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se" (Parm. VI, 68 b; Mand. I, 198). El principio «*forma dat esse*» también parece estar ausente, pero aparece en los textos siguientes.

4. *Ib.*, d. 17, q. 1, a. 1: "Constat quod *omne esse a forma aliqua inhaerente est*, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali"

---

[13] *De Ente*, c. 5; ed. Baur, p. 40. Véase también c. 1 y 2.

[14] *Ibid.*, p. 43, 11.

(Parm. VI, 137 a; Mand. I, 393). El principio es aplicado más ampliamente en las respuestas:

5. *Ib.*, ad 3: "Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est *formaliter a forma recepta* in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis: et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur" (Parm. VI, 137 b; Mand. I, 395 s.)[15].

6. *Ib.*, ad 5: "aliquid dicitur facere dupliciter: vel *per modum efficientis*, sicut pictor facit parietem album; vel *per modum formae*, sicut albedo facit album"[16]. Texto conciso pero completo, tanto para la causalidad en el ámbito del *esse*, como en el del *fieri*.

7. *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, ad 3: "*Sicut esse secundum rationem intelligendi consequitur principia ipsius entis quasi causam*, ita mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causae" (Parm. VI, 164 a; Mand. I, 472).

8. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, ad 1: "*Forma facit esse non ita quod illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis*. Quando ergo compositum ex materia et forma est per se subsistens, *acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se*; quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito, sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus secundum esse ad hoc quod ei additur; sicut si ponamus hominem nasci sine manu, et manum per se separatim fieri et postea ei miraculose conjungi, constat quod *forma manus causabit esse manus per se subsistentis*; sed postquam conjungitur homini, non acquiritur ex forma manus aliquod esse manui, quia manus non habet esse proprium, sed acquiritur homini respectus ad manum secundum suum esse" (ed. Parm. VII, 84 b; Mand. III, 239)[17].

9. *De Ver.*, q. 1, a. 1, ad 3: "*Prima perfectio est forma aniuscuiusque per quam habet esse*".

---

[15] Véase un contexto parecido: *In II Sent.*, d. 26, q. I, a. 2.

[16] Parm., VI, 137 b - 138 a.

[17] Cf. los textos paralelos en la cuestión sobre si en Cristo se deben admitir uno o dos *esse*. *Quodl.*, IX, q. II, a. 3: se enuncia un solo *esse* sustancial, un *esse* accidental múltiple de Cristo (véase ad. 3). *Sum. Theol.*, IIIª, q. 17, a. 2: un único *esse secundum hypostasim*, el *esse secundum formam*, sustancial o accidental, se multiplica; sin embargo, "magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae" (ad 1). *Q. de Vervo Incarnato*, a. 4: *duplex esse in Christo*, uno *principal*, de la Persona divina; el otro *secundario*, de la naturaleza humana. Pero no se debe decir que Cristo es *duo secundum esse* (ad 1). –Véase también *Quodl.*, IX, q. II, a. 3: "*Esse substantiale* quod proprie attribuitur suppositio, in Christo est unum tantum".

10. *Ibid.*, q. 21, a. 4, ad 6: "Creatura non potest hoc modo in esse quod seipsa esse habeat; potest tamen aliqua in esse ita quod sit *formale principium essendi*, sic enim quaelibet forma in esse potest".

11. *Ibid.*, q. 27, a. 1, ad 3: "*Esse* naturale per creationem *Deus facit in nobis* nulla causa agente mediante, sed tamen *mediante aliqua causa formali*, *forma enim naturalis principium est esse naturalis*".

La fórmula definitiva ya ha madurado en el *Contra Gentiles*, que distingue claramente entre el acto de la constitución real de la esencia que es la forma, y el acto del ser que es el *esse*. Desde ahora, la transposición del principio aristotélico está realizada.

12. *C. Gent.*, I, c. 27, Amplius (principio general): "Forma corporis non est ipsum esse sed essendi principium". La doctrina completa está expresada en el siguiente texto.

13. *C. Gent.*, II, c. 54, Tertio: "Quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut *lux* ad *lucere*, vel albedo ad *album esse*. –Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma *dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi quia facit eum proprium subjectum albedinis*. –Unde in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici *quo est*, secundum quod est principium lucendi; ipsa autem tota substantia est ipsum *quod est*, et ipsum esse est quo substantia denominatur ens"[18].

14. *C. Gent.*, II, c. 68 : "Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut *forma sit principium essendi* substantialiter ei cuius est forma: *principium* autem dico, non *effectivum sed formale*, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et ma-

---

[18] *C. Gent.*, II, c. 54, Tertio. En el tomismo, el sentido del «*forma dat esse*» ya no es simple sino doble. Hay un sentido implícito y fundamental, y otro explícito y secundario. Ante todo es «forma dat esse *formale*», es decir que es el elemento constitutivo (sola o con la materia) de toda esencia real. Es el sentido puramente aristotélico (pero, en el fondo, también platónico). Luego, es «*forma dat esse*» porque sólo la esencia real, que ella determina como acto formal, es el verdadero sujeto del *esse-actus essendi*. La forma es, por así decirlo, transfigurada metafisicamente en el tomismo; da a la esencia el *acto formal* y, por consiguiente, a continuación hace de ella la *potencia* receptiva del *esse-actus essendi* ("est complementum substantiae cuius actus est ipsum esse". Finance explica que: ella habilita al sujeto para recibir el *esse*. *Op. cit.*, p. 116). V. A. Pattin, *De Verhouding tussen Zijn en Wezenheid en de trascendentale Relatie in de 2e Helft der XIIIe*, Eeuw, Brussel, 1955, p. 72.

teria conveniant in uno esse, quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans". El sentido formal es subrayado un poco más adelante: "Quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam"[19]. La distinción entre los dos aspectos de la causalidad (*formal*, *effectivum*) está bien definida.

b) La causalidad real

El *De Potentia*, el tratado más sistemático y más detallado sobre la causalidad, marca un progreso, incluso en la terminología, quizá porque sigue más de cerca las fuentes (Platón, Aristóteles, Agustín, Boecio, *De Causis*…) que afloran por todos lados. En él se distinguen tres grados o planos de causalidad: el devenir de las formas (accidentales y sustanciales), el *esse* de las formas sustanciales, el *esse* como tal. El primero pertenece exclusivamente a las causas segundas, el segundo pertenece a las mismas, no por su propio poder, sino en cuanto ellas actúan en virtud y como instrumentos de la Causa Primera. He aquí las formulaciones del principio.

15. Q. V, a. 1 [doctrina general]: "Effectum enim a sua causa dependere oportet… *Secundum hoc esse rei factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae*". Principio de fundamental importancia, que recibe una explicación en el siguiente texto:

16. *Ibid.*, loc. cit., ad 5: "Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae secundum sententiam Aristotelis, *agentia naturalia* non solum erunt causa dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod educuntur in actum, et per consequens sunt *essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolutum*" El *esse absolutum* es el efecto propio de Dios.

17. *Ibid.*, loc. cit., ad 18 [Correspondencia del orden estático y dinámico]: "Sicut forma non potest esse principium essendi. Nisi aliquo priori principio praesupposito; ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operatur". Este texto, salvo que me equivoque, me parece remitir a la fórmula en su sentido directo.

---

[19] Más arriba, en sentido fuerte: "Quaelibet forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu et hoc aliquid" (*C. Gent.*, II, c. 58, item).

18. *Ibid.*, q. cit., a. 3: "*Forma ex hoc quod inest materiae est principium essendi* in rebus materialibus, nec res materialis potest non ese nisi per separationem formae".

19. *Ibid.*, a. 4, ad 1 [Correspondencia intensiva]: "*Quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi*".

20. *Ibid.*, q. 7, a. 2, ad 10: "*Ideo ipsum esse creatum*, quod est proprius effectus respondens primo agenti, *causatur ex aliis principiis* quamvis esse primum causans sit primum principium"[20].

21. *Sum. Theol.*, Iª, q. 42, a. 1, ad 1: "*Primus effectus formae est esse*. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. *Secundus autem effectus est operatio*".

22. *Ibid.*, q. 75, a. 5, ad 3: "*Forma est causa essendi materiae et agens unde agens in quantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi*".

23. *Ibid.*, q. 76, a. 7: "*Forma per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium*".

24. *Ibid.*, q. 90, a. 2, ad 1: "*Esse per se consequitur ad formam*".

25. *Ibid.*, q. 104, a. 1, ad 1: "*Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei*, sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis". Es la fórmula del *De Potentia* y del *C. Gentiles*.

26. *In Boeth. de Hebd.*, lec. 2: "Quia *forma est principium essendi*, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem".

27. *De Principiis naturae*: "*Forma dat esse materiae*, *accidens* autem *non dat esse* subjecto, sed subjectum accidenti".

28. *In lib. Dionysii de Div. Nom.*, c. IV, lect. 5, n. 349: "*Omnis* autem *forma*, *per quam res habet esse*, est participatio quaedam divinae claritatis" (ed. Taur., p. 114).

29. *Q. de Anima*, a. 6: "In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus: scilicet materiam et formam et ipsum esse. *Cuius quidem prin-*

---

[20] Sin duda alguna, es necesario leer en el mismo contexto el famoso texto sujeto a controversia para la distinción de esencia y *esse*: "*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia*, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed *quasi constituitur per principia essentiae*. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia" (*In V Meaph.*, lect. 2, n. 558).

cipium est forma, nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic esse consequitur ipsam formam".

30. *Ibid.*, a. 9: "(Anima)… *secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis*".

31. *Ibid.*, a. 14: "*Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam*. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse".

32. *In lib. V Metaph.*, lect. 2, n. 775: "Efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia finis est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma, nam *forma dat esse*, materia autem recipit".

33. *Comp. Theol.*, c. 74: "*Esse sequitur formam rei*".

34. *In lib. De Causis*, lect. 25: "Unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium. *Res autem composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae, unde per suam formam habet habitudinem ad primum essendi principium*".

35. *Ibid.*, lect. 26 a) "Est autem duplex causa essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est, et agens quod facit actu esse". –b) "Manifestum est enim in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali *per* quam aliquid habet esse in actu; sicut enim generatio quae est via ad esse, est per acquisitionem formae, ita corruptio quae est via ad non esse, est per amissionem formae". –c) "Videmus enim quod res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam; et ideo substantia cuius tota essentia est forma, habet per seipsam relationem semper ad causam suam et non causatur ista relatio in huiusmodi substantia per aliquam aliam formam" (S. 128). Consideramos esto como la expresión más completa y más madura.

El principio *forma dat esse* tiene, por consiguiente, un significado formal-real en el ámbito de las sustancias materiales. Su *principium quod* de ser y actuar es el compuesto, incluso cuando los textos de Santo Tomás hablan de *esse* en sentido fuerte. Así, por ejemplo: "*Forma est causa essendi absolute*; aliae vero tres causae sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse"[21]. Por consiguiente, para las sustancias materiales se impone el siguiente principio: si el *esse* conviene *per se* al compuesto como sujeto (*ut quod*), su fundamento metafísico último es la forma en sí misma.

Desde ese punto de vista, el caso más original y que tiene una importancia decisiva es dado por la relación del alma humana, como «*forma subsistens*»,

[21] *In II Phys*., lect. 10; Parm., XVIII, 282 b.

gracias a su espiritualidad, y de las sustancias espirituales, formas puras, con el *esse*. La doctrina tomista es aquí muy explícita: el alma humana, puesto que es «*forma subsistens*» espiritual, es creada inmediatamente por Dios. Recibe, pues, el *esse* en sí misma y lo comunica al cuerpo durante su vida terrestre, pero lo retoma para sí cuando se separa del cuerpo. Según la terminología y la doctrina más madura de Santo Tomás, el alma y los espíritus puros, siendo formas subsistentes, son llamadas *necesse esse*, en cuanto, para esas sustancias privadas de materia, el acto de *esse* se adhiere necesaria e indisolublemente (*supposita creatione*) al acto formal, y esta adherencia es necesariamente una propiedad esencial, como la redondez del círculo[22]. Percibimos en los primeros escritos también la influencia del extrincesismo aviceniano, cuando en ellos el alma es llamada «*possibile esse*», porque es causada por Dios y está compuesta de acto y potencia (*essentia*, *esse*). Es la doctrina formulada por ejemplo en el *Comentario a las Sentencias*[23], donde, sin embargo, la naturaleza del *esse* del alma es descrita con una precisión perfecta:

> "*Anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius*, *nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquid esse*; *immo hoc ipsum esse quod est animae per se*, *fit esse conjuncti*, *esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae*. Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non sunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi"[24].

Los textos de la edad madura son incluso más precisos y completos.

De Pot., q. 3, a. 9, ad 20: "Pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animae a creante; sed quia *creans dat esse animae in corpore*, *et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam*".

Sum. Theol., Iª, q. 76, a. 1, ad 5: "*Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporeae*, ex qua et anima intellectiva fit unum; *ita quod illud esse quod est totius compositi*, *est etiam ipsius animae*, *quod non accidit in aliis*

---

[22] Doctrina ya definida desde el *Contra Gentiles*.

[23] *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; Parm., VI, 79 b - 80 a; Mand., I, 228 ss.

[24] *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad a; Parm., VI, 80 a; Mand., I, 230. Cf. la respuesta ad 6: "Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis. Et haec est solutio Avicennae" (Parm., VI, 80 b; Mand., I, 231 s.). A continuación la doctrina es expuesta más extensamente, recurriendo a la autoridad de Aristóteles, Avicena y el *De Causis* (cf. *In II Sent.*, d. 19, q. I, a. 1; véase ad 2, 3 y 6).

formis, quae non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse destructo corpore, non autem aliae formae".

Santo Tomás habla incluso, en esta materia, de un *esse completum* del alma, salvaguardando, sin embargo, la unión sustancial con el cuerpo:

> "Licet anima habeat *esse completum*, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori ut sit unum esse totius compositi, tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei"[25].

El alma humana en cuanto «*forma subsistens*» posee en sí el *esse perfectum*, el *esse completum*. No se podría afirmar más vigorosamente el carácter intensivo del *esse* y su pertenencia directa a la forma, que se vuelve una necesidad metafísica (inmortalidad de los seres espirituales) cuando la forma es liberada en su ser, o al menos en sus operaciones características, de los límites de la materia. Así pues, Santo Tomás puede aproximar, en el orden predicamental, *forma* y *esse* hasta la correspondencia inmediata, y, por consiguiente, hasta la afirmación de la derivación intrínseca del *esse* de la forma. La situación es inversa en el orden trascendental: *forma* y *esse* están en las criaturas como potencia y acto realmente distintos, y la forma existe gracias a la participación del *esse* que ella recibe en sí.

En consecuencia, sólo se puede hablar de causalidad directa y propia del *esse* en relación con Dios, creador y conservador del mundo. Sólo hay una verdadera «novedad» o aumento del *esse* por la creación continua que Dios hace de las almas de los hombres individuales que vienen cada día al mundo[26]. El principio *forma dat esse* es aplicable también aquí, pero de una forma distinta y, por así decirlo, de forma paradójica: la forma es el principio determinante del *esse* en el devenir de la naturaleza, pero es el sujeto propio del *esse* en el hombre que posee el alma espiritual, es decir, una forma subsistente creada inmediatamente por Dios para cada ser humano.

---

[25] *De Anima*, a. 1, ad 1.

[26] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 118, a. 3, ad 1: "Dicitur (Deus) cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur *Jo*. V, 17: Pater meus usque modo operatur; sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit".

*
* *

Si se me permite hacer un balance de esas consideraciones, se podría concluir que la fórmula *forma dat esse rei* parecería muy poco apta para expresar la causalidad del *esse* en la metafísica tomista, que está fundada en la emergencia absoluta del acto del *esse* y en su consecuencia: la distinción real entre esencia y *esse* en las criaturas. No obstante, Santo Tomás no sólo ha asimilado ese principio central del formalismo de los sistemas socráticos, sino que le da un sentido aún más denso y más comprensivo. No se contenta con enunciar el principio en general (cf. 1, 5, 7, 11, 12, 24, 26, 30, 32, 33), o con afirmar su significación simple, es decir que la forma es el acto formal de la esencia (2, 3, 6, 10), sino incluso llega a enunciar una cierta dependencia, en la producción del *esse*, de la causa eficiente con respecto a la forma (15). La forma es llamada principio del *esse* «*quantum ad inchoationem*» (16), no por sí misma, sino presuponiendo la influencia divina (17, 18, 19, 20, 25).

El sentido inmediato de esos textos es, sin duda, que cada ser debe ser en sí mismo algo determinado para poder existir, y el principio determinante es siempre la forma en cuanto acto formal. Pero esos mismos textos, leídos en su contexto, sugieren una idea más profunda, en armonía con la originalidad del concepto tomista de *esse*, que domina todo el problema de la causalidad. Se puede decir que, en su ámbito, la forma es verdadera causa del *esse* (*actus essendi*) presuponiendo, claro está, la causalidad primera de Dios y la causalidad eficiente segunda. Se puede comprender así la expresión de Santo Tomás para indicar la relación entre esencia y *esse* en los ángeles: "Ipsa essentia angeli est ratio totius esse eius "[27]. Esencia o forma tienen aquí valor de principio positivo para el fundamento del ser. Los textos de la edad madura parecen decisivos desde ese punto de vista.

¿Se podría ir aún más lejos? Estamos en el punto de encuentro de la causa creada y la causa increada. En una metafísica platónica, la causalidad se desarrolla según una línea exclusivamente vertical, siguiendo círculos concéntricos de «presencia» en el plano de la subordinación formal. No conoce la eficiencia efectiva de la forma en el ser, porque el devenir es pura apariencia, un fenómeno de ser, es decir, del ser que pertenece a las formas y participaciones inmóviles y separadas. La metafísica aristotélica, por su parte, se desarrolla según la línea horizontal (*homo generat hominem*). En ella, el acto de ser coincide con la

[27] *Sum. Theol.*, Iª, q. 54, a. 2, ad 2.

actualidad de la forma en acto. Según la metafísica tomista, Dios ha creado fuera de sí las esencias finitas con su acto de ser respectivo. A continuación, las realidades creadas de la naturaleza han comenzado su ciclo infinito del devenir siguiendo los procesos de generación y corrupción. La concepción tomista de la creación presenta dos principios de la naturaleza creada, términos exclusivos de la causalidad divina: la *materia prima* y el *esse*. Sobre ellos se apoya el proceso del devenir. El agente particular no alcanza, pues, directamente y en sentido propio, en el devenir, ni la materia pimera como tal, ni el *esse* en cuanto acto primero profundo, pero es la causa de los cambios sustanciales y accidentales. Su causalidad tiene como término directo la forma (sustancial y accidental), no el *esse*, y como término adecuado la esencia y no el ser. El *esse* (y también la materia primera) es presupuesto, creado y conservado por Dios de manera inmutable, por la creación y la conservación de la totalidad de lo creado en sus extremos, que son precisamente la materia primera y el *esse* como acto fundamental. Los agentes naturales pueden llamarse a lo sumo causas de la *existencia*, que es el resultado de los procesos naturales según la situación concreta espacio-temporal. La causalidad de la naturaleza alcanza el *esse* de manera indirecta. Pero quizá vale más decir con los textos que este *esse* está presupuesto. Porque sólo sobre el fondo de esta actualidad primera del *esse* puede desarrollarse y ser sostenida la acción. Pero también, puesto que el término adecuado de la causalidad es el ser, el concreto subsistente, esta causalidad de la naturaleza alcanza, por la generación, al *esse*, que es el acto del ser y, por consiguiente, de la forma misma. Tal es, según parece, el círculo tomista de la causalidad.

La causalidad de la forma y la emergencia del «*esse*»

En los últimos escritos del Doctor Angélico se puede observar una modificación ulterior de esta profunda doctrina por un estudio más ceñido de la noción de participación, gracias al cual el *esse* como *actus essendi* adquiere un relieve metafísico cada vez más intenso, y la forma, incluso subsistente, es declarada potencia y en potencia con respecto al *esse*. La causalidad de la forma parece limitada más rigurosamente a la determinación formal de la esencia, mientras que la derivación particular del *esse* participado es remitida directamente a Dios. La emergencia del *esse* como acto primero y absoluto recibe así su último complemento, y la esencia de toda criatura, incluso del espíritu más perfecto, es relegada al estado de potencia con respecto a él. Queremos analizar un texto extremadamente importante que considera los diversos aspectos de la estructura predicamental y trascendental de lo real. El contexto presenta la de-

mostración de la posibilidad de una potencialidad real incluso en las criaturas absolutamente espirituales, las inteligencias puras.

1. *La forma es el principio constitutivo del «esse» específico*.

"Considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum modum essendi qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. *Modus* autem *uniuscuiusque* substantiae compositae ex materia et forma, est *secundum formam*, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, *per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo* secundum quemdam proprium modum".

Así la forma se vuelve el «intermediario metafísico» en la comunicación del *esse* participado, que deriva directamente del *esse* por esencia. Hay pues una distinción muy clara entre dos causalidades del *esse*: una predicamental y otra trascendental.

2. *Dialéctica de la forma como acto esencial y como principio receptor del «esse» participado*:

"Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma *duplex ordo*: *unus* quidem *ipsius materiae ad formam*; *alius* autem *ipsius rei jam compositae ad esse participatum*. Non enim *est esse* rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid *adveniens rei per formam*. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, *forma*, *per quam participat esse in actu* secundum proprium modum".

3. *El «esse» del compuesto es mediato; pero es inmediato para la forma subsistente*.

"Ipsa vero res composita, in sui essentia considerata, jam habet formam esse, *sed participat esse proprium sibi per formam suam*. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in seipsa, non in aliquo subjecto"[28].

Así pues, la *forma dat esse* está claramente diversificada según el orden de la causalidad formal o el de la causalidad eficiente. Esta distinción ya claramente esbozada en algunos de los textos citados en el punto *a)*, es expresada con

[28] *De Subst. Sep.*, c. 8; ed. De Maria, III, 233 s.; ed. Perrier, p. 151.

fuerza en el siguiente texto, que pertenece también a la madurez de Santo Tomás. Allí precisa los diversos aspectos de la causalidad:

> "Anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod praeoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem"[29].

La letra del texto podría parecer directamente opuesta al principio aristotélico, que fue nuestro punto de partida, es decir que el alma (la forma) es causa formal, eficiente y final del cuerpo, siendo su acto sustancial. Tenemos pues la impresión de que se pueden distinguir tres etapas en el desarrollo de la doctrina tomista. A la acentuación, en su juventud, de la distinción aviceniana de la *causa fiendi* y *causa essendi*, le sucede una amplia valoración de la causalidad predicamental aristotélica, que atribuye a la forma la causalidad integral (aunque derivada) del *esse*. Finalmente tenemos la clara distinción entre la causalidad formal del *esse*, que pertenece estrictamente a la forma sustancial, y la causalidad eficiente, atribuida, por la participación de la forma, a lo que engendra, y reservada incluso para Dios, en cuanto a la participación del *esse*. Así pues, podemos resumir la doctrina tomista sobre la causalidad predicamental en los siguientes puntos:

1. Las formas corpóreas no proceden de la participación de formas separadas, sino de la producción física, que, vista desde afuera, tiene como principio el movimiento local, y vista desde adentro, la forma sustancial del generador como acto primero de los cuerpos.

2. El movimiento local actúa en el mundo de los cuerpos, determinando desde adentro las alteraciones y los cambios accidentales, los cuales, penetrando en el interior del cuerpo, tocan su ser íntimo hasta cambiar la forma sustancial. Esta eficacia del movimiento local físico está relacionada con el movimiento perfecto circular de los astros, al cual está subordinado, según el aristotelismo tomista.

3. El agente físico es siempre la sustancia individual concreta que siempre produce efectos individuales concretos. Por consiguiente, los aspectos más universales, tanto en el orden predicamental (la humanidad como tal, la animalidad como tal…) como en el orden trascendental (vida, conocimiento, ser…), son atribuidos indirectamente al agente singular, en cuanto actúa bajo la dependencia de la causa universal, es decir, en cuanto su influencia es sostenida por

---

[29] *Quodl.*, I, q. 4, a. 6, ad 1.

una causalidad adecuada a la intensidad metafísica de la formalidad que está en el efecto.

4. Santo Tomás extiende esta subordinación –proclamada por el aristotelismo con respecto al movimiento local– a todo el ámbito del *esse* y de sus perfecciones simples. Así nació una nueva concepción. Ya no es simplemente la causalidad formal vertical del platonismo, ni la causalidad eficiente horizontal del aristotelismo, sino una superación que conserva ambas, según la terminología hegeliana.

SECCIÓN III: LA CAUSALIDAD TRASCENDENTAL

La causalidad del «*esse*»

Si lo queremos expresar de entrada con una fórmula, se trata de dos «planos de causalidad» que están en armonía, no cerrada sino abierta hacia lo alto. El agente predicamental es verdadera causa productiva integral de su efecto, ante todo en un sentido horizontal y no vertical, sin el cual la *naturaleza* ya no expresaría la realidad fundamental del mundo corpóreo. En la producción de la realidad del efecto siempre hay una distinción de grados en relación con el valor metafísico de las perfecciones reales participadas por el efecto. En efecto, esos actos y perfecciones, consideradas según su universalidad (humanidad, animalidad…) y su intensidad (vida, conocimiento, *esse*…), trascienden el singular, como sujetos, y también como agentes. Pero esos actos sólo son participados en realidad mediante la acción predicamental de los individuos. Entonces, se plantea el problema: ¿hasta dónde y con qué límites la acción predicamental alcanza la producción de las realidades y prefecciones universales? Sobre todo: ¿de qué manera extiende la causa trascendental su influencia a la causa predicamental? ¿Cómo se prolongan esas dos causas? En otros términos, según la imagen ya empleada: sería necesario construir la escala de las comunicaciones entre esos dos niveles, el predicamental y el trascendental, que la especulación humana, con tanta frecuencia, ha separado; de tal manera que el ser ha quedado dividido en dos partes, de modo que el problema de la verdad del ser se ha vuelto irresoluble. La solución tomista que hemos expuesto está fundada, por una parte, en el valor positivo ontológico de la naturaleza, y, por consiguiente, de la causalidad natural –es el elemento puramente aristotélico– y, por otra parte, en el concepto del *esse* intensivo. Éste afirma la pertenencia intrínseca de todos los grados del ser a la forma única, que es el *acto* sustancial de lo concreto; así, la forma misma del generador, y en general de todo agente, se vuelve, como acto primero, la causa próxima (*ut principium quo*) de la forma de lo que es engendrado o causado, y, al mismo tiempo, de todos los grados ontológicos que abarca lo concreto. Es un elemento aristotélico platonizante, en cuanto la emergencia de las formalidades superiores y de las perfecciones trascendentales revela una dependencia más íntima del agente inmediato con respecto a la causa más universal en el orden superior. Es decir, el agente inmediato, por ejemplo Pedro, y la forma sustancial que es su principio actual, es causa de Pablo, y, por consiguiente, de las formalidades que están en Pablo, como la animalidad, la corporeidad, la vida, el conocimiento, el ser… Pero esta causalidad no es la misma para todas las formalidades. Pedro, como padre, es causa de

la humanidad individual de Pablo, hijo, en cuanto agente individual. Es causa de las otras formalidades predicamentales en cuanto está unido, como parte, al sistema de las causas universales del cosmos. Es causa de las perfecciones trascendentales en cuanto recibe la causalidad de la vida, del «conocer», y del *esse* por esencia. Así, los planos dinámicos de la causalidad se corresponden con los planos constitutivos de la estructura de lo real. De la composición predicamental de sustancia y accidente, de materia y forma, depende la causalidad predicamental de la forma sustancial, acto fundamental al cual se remiten los cambios accidentales en la esfera individual, y los cambios sustanciales en la esfera de la especie y del género. La composición trascendental de esencia y *esse*, en el tomismo, tiene como par la dependencia total de la criatura con respecto al Creador, tanto en el ser como en el actuar.

Por consiguiente, se pueden distinguir tres momentos en la causalidad del *esse* o trascendental: primero, la primera constitución de los seres o la *creación* del mundo material y espiritual; luego, la *conservación* actual del ser de las cosas creadas; finalmente, la *moción* divina de los seres creados en sus operaciones naturales o espirituales propias.

La *creación* es, para Santo Tomás, una verdad que se puede demostrar de manera apodíctica. El argumento principal, que será el *único* argumento de las obras de su madurez, es el «principio de la participación». El objeto propio de la creación, o, si se quiere, su término propio, es el *esse* en el sentido extremo de acto intensivo supremo. Porque: «*esse est effectus universalissimus*»[1], «*esse est communissimum*»[2], «*esse est formalissimum omnium*»[3], «*esse est id quod est magis intimum...*[4] *et profundius inest*»[5]. En el ámbito de la causalidad, ello significa al menos dos cosas: primero, con respecto al agente, porque todo agente actúa en cuanto tiene el *esse* que lo hace subsistir en su forma propia, que es el principio inmediato (*quo*) de la acción; luego, con respecto al efecto, porque toda actualidad dada al efecto por el agente, es nula sin el *esse*, y así el *esse* es lo que debe ser causado en primer lugar, con la finalidad de que una cosa pueda ser realmente lo que es, ya sea un microbio o el Hilamaya. Pero el efecto más universal, el más íntimo, el más actual, el más formal… sólo puede derivar del *Esse* por esencia, que es el Acto puro del ser. Por consiguiente, todo ser por participación –todo ser finito, todo ser fuera de Dios– es producido por el Ser

---

[1] *Sum. Theol.*, Iª, q. 45, a. 5.

[2] *In lib. De Causis*, lect. 2.

[3] *De Anima*, a. 1, ad 17.

[4] *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4.

[5] *Sum. Theol.*, Iª, q. 8, a. 1. –Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., p. 200 s.; *La probematica dell'«esse» tomistico*, Aquinas, II (1959), pp. 194 ss.

por esencia, por Dios mismo «*pura forma essendi*». Es la formulación definitiva del principio de causalidad[6], que garantiza la estructura sintética de lo real, tanto en el momento inicial de la creación, como en las etapas sucesivas de la conservación y de la expansión del ser en el mundo de la naturaleza y del espíritu. El principio ha encontrado su más perfecta claridad teórica sobre todo desde la *Summa Theologiae*, cuando, debemos destacarlo, Santo Tomás, habiéndose desprendido de su platonismo aviceniano, pudo realizar la asimilación sintética del platonismo, que encontrará su punto culminante en el *De Substantiis separatis*. He aquí los textos más importantes.

a) La dependencia absoluta de la creación

Tesis: "Necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse".

Prueba: "Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne[7]. Ostensum est autem... quod solus Deus est ipsum esse per se subsistens, et... quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia[8]. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse sed participant esse... (Unde)... *ex hoc quod aliquid est* per participationem sequitur quod sit causatum ab alio"[9].

---

[6] Cf. *La difesa critica del principio di causa*, Riv. di Filos. Neosc., 1936.

[7] Es el ejemplo bien conocido, dado por Aristóteles en *Metaph.*, II, 1, 993 b 24-25. –Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 65 ss.

[8] El ejemplo es evidentemente de origen neoplatónico, pero la expresión parece pertenecer exclusivamente a Santo Tomás, y muestra la síntesis del platonismo («*perfectio separata*») y del aristotelismo (acto y potencia).

[9] *Sum. Theol.*, Iª, q. 44, a. 1 y ad 1. –Para la creación del mundo corpóreo, *ibid.*, q. 65, a. 1: dialéctica de la participación del Uno. Para las substancias espirituales, el texto definitivo y más completo es *De Subst. Sep.*, c. 3, primo. Cabe destacar que los dos principales textos (*Sum. Theol.*, Iª, q. 44, a. 1 y *Subst. Sep.*, c. 3, primo) remiten explícitamente en la conclusión a la coincidencia entre Platón y Aristóteles.

b) El objeto de la creación

El principio de la participación, considerado en su forma analítica, exige una doble serie de seres. Están los que tienen el ser dentro del devenir, que pertenecen, por tanto, al ciclo de la naturaleza actualizada. Existen, además, los seres que constituyen la naturaleza en sí misma y tienen el valor de causas universales. No tienen, por consiguiente, su origen dentro de la naturaleza, porque no son elementos de ella, sino formas espirituales subsistentes. Santo Tomás[10] introduce con respecto a ello el principio neoplatónico de la correspondencia entre la emergencia ontológica y la universalidad causal:

> "Impossibile est id quod per creationem producitur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cuius ratio est *secundum Platonicos*, quia *quanto aliqua causa est altior*, *tanto eius causalitas ad plura se extendit*. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur. Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta et ad pauciora se extendit. Quanto autem aliqua forma est prior et propinquior subjecto primo, tanto oportet quod ad plura se extendat. Sequiter ergo quod *formae posteriores sunt ab inferioribus agentibus*, *priores vero et communiores a superioribus*".

El principio neoplatónico, como sabemos, está doblemente restringido por el concepto aristotélico de la forma. En primer lugar, toda forma particular material es causada por la forma del generador; luego, las formas subsistentes por sí mismas son por una sola derivación, es decir, por creación directa de la Causa Primera. Los dos planos de la causalidad, predicamental y trascendental, son pues claramente distintos. El primero pertenece al agente creado que produce forma de forma; el segundo está reservado para Dios, el único principio creador de la nada:

> "Et sic relinquitur quod id quod est primum subsistens in unoquoque sit a prima omnium causa. Quaelibet ergo alia causa praeter primam oportet quod agat praesupposito subjecto quod est effectus causae primae. Nulla ergo alia causa potest creare nisi prima causa quae est Deus; nam creare est producere aliquid non praesupposito subjecto".

Esto vale precisamente para las formas subsistentes: los ángeles y las almas humanas (y los cuerpos celestes, puesto que se creía que su materia era incorruptible).

---

[10] *Quodl.*, III, q. 3, a. 6: "Utrum angelus sit aliquo modo causa animae rationalis".

El origen de la materia primera plantea un problema especial que ha detenido toda la especulación clásica. Las fuentes más bien raras y fragmentarias no han permitido a Santo Tomás hacerse una idea completa de la evolución histórica de esta espinosa cuestión. Su concepción histórica está dominada por el paralelismo, que seguramente Aristóteles le ha sugerido, entre la sucesión cronológica de los sistemas, y la gradación de las formas en el devenir real[11]. Los primeros filósofos explican todo en función del movimiento local; otros, como Empédocles, hacen alusión a causas de valor cualitativo como la amistad y la lucha –y no es seguro que eso sea un progreso–. Sólo Platón y Aristóteles introducen el concepto propio de materia:

> "Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam quam ponebant increatam et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales, quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant ut obliquum circulum secundum Aristotelem, vel ideas secundum Platonem"[12].

La forma recibida, como acto de la materia, limita, no obstante, a su vez, la potencialidad de la materia que es principio de la limitación de la forma:

> "Considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album".

Y he aquí que, en este texto que analizamos, se encuentra –cosa rara en los textos tomistas– que Platón y Aristóteles se detuvieron en el devenir de las formas, sin alcanzar el concepto de la creación de la materia:

> "Utrique consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens, et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt".

Pero, después de Platón y Aristóteles, algunos llegaron a considerar el devenir total de los seres y, por consiguiente, de sus últimos principios, la forma sustancial y la materia primera:

---

[11] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 44, a. 2.

[12] Cf. *De gen et corr.*, II, 10, 356 a 3. Conocemos la crítica de Heidegger, sobre todo en sus últimos escritos, a este criterio aristotélico de la historiografía de la filosofía. Debemos reencontrar en los presocráticos, sobre todo en Parménides y Heráclito, la posición exacta de la verdad del ser como *Anwesenheit des Anwesendes* «presencia del presente» (cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pp. 207 ss., y *passim* en todos los últimos escritos de postguerra).

> "Et ulterius aliqui[13] erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo".

En consecuencia, trata también de la materia primera. Es lo que insinúa la correspondencia entre la *distancia infinita* del ser en la materia y la omnipotencia de la Causa Primera, exigida por aquélla:

> "Passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi, nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles, in XII *Metaph*."[14].

En el *De Substantiis separatis*, más maduro, la producción de las formas puras y de la materia primera es función del mismo principio subsidiario de la participación. El aristotelismo es definitivamente superado por la afirmación de que sólo Dios produce las cosas totalmente en el *esse*:

> "Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior et virtus eius ad plura se extendit[15]. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente maxime est commune omnibus; quaecumque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt; nam quod posterius in re intelligitur comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur".

La importante novedad, que podría parecer una sutileza, está en el hecho de que el texto subraya la dependencia de los principios de subsistencia con respecto a la Causa Primera:

> "Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque sit effectus supremae virtutis; quanto autem aliquid est posterius, tanto producitur ad inferioris causae virtute. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in uno-

---

[13] ¿Quiénes son esos *aliqui*? Santo Tomás no lo dice en este contexto, pero por sus escritos posteriores sabemos con certeza que son los *Platonici*, es decir, los neoplatónicos. Dice explícitamente, en el *ad* 1, que Aristóteles se detuvo en el devenir particular: "Dicendum quod Philosophus in I *Phys*. (c. 7, 190 b 1 ss.) loquitur de fieri particulari quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem".

[14] *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 29: [illegible].

[15] Este principio es una variación del principio de participación, interpretado según la noción del *esse* intensivo: cf. *In VI Metaph.*, lect. 3, n. 1205.

quoque, sicut in corporalibus materia, et in immaterialibus substantiis quod proportionale est[16], sit proprius effectus primae virtutis universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis; et sic nullum agens post primum totam rem in esse producit, quasi producens ens simpliciter per se et non per accidens, quod est creare"[17].

Así pues, una visión general de la causalidad toma consistencia: hay dos modos de causalidad, uno produce mediante el movimiento, y pertenece a las causas particulares; el otro es primordial, sin movimiento, y reservado a Dios, es la producción de las realidades originarias. Santo Tomás, combinando el principio platónico de la participación y el principio aristotélico del movimiento, supera a ambos filósofos y todo el pensamiento clásico. La materia, interpretada desde el interior de su esencia como último principio receptivo, no como privación pura (Platón), y considerada como indigencia radical, y no sólo como último *substratum* de los cambios sustanciales, exige, para ser, la causalidad del Primer Principio. En consecuencia, es necesario afirmar la causalidad única e inmediata de Dios en el instante de la primera formación de los seres corpóreos.

c) El término propio de la creación: el «esse»

Santo Tomás lo llama con frecuencia el «efecto propio» de Dios, puesto que es el acto más universal y al mismo tiempo el más intenso. El *esse* es el acto de toda esencia y forma, del mismo modo que la forma es el acto de la materia, y la producción del acto es el fin de toda acción del agente. El acto supremo por el cual todo otro acto está en acto, sustancial o accidental, es el *esse*, que es el afecto propio e inmediato de Dios.

Sin duda, el *esse* del cual hablamos también significa el *actus essendi*, pero en el sentido más vago de acto de lo real, como podemos juzgar por el siguiente texto muy significativo:

---

[16] Sabemos que Santo Tomás, en su polémica contra los agustinianos avicebronizantes (admitían una materia –¡espiritual!– en los ángeles y en las almas humanas), quiere indicar la forma misma del ángel o del alma humana en cuanto potencia con respecto al *esse* (ello explica por qué las ediciones dicen «potencial» en vez de «proporcional»). Cf. especialmente *C. Gent.*, II, c. 50-54; *De Spir. Creat*., a. 1; *Sum. Theol.*, Iª, q. 50, a. 2 y q. 75, a. 5; *De Anima*, a. 6; *Quodl.*, III, a. 20.

[17] *De Subst. Sep.*, c. 10; ed. De Maria, III, 241; ed. Perrier, c. 8, p. 160.

"Dicendum quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; *quarto modo communiter*, *prout abstrahit ab omnibus his*".

Esta cuarta modalidad es el punto de comparación para evaluar el grado de superioridad entre la primera y la segunda, y entre la primera y la tercera.

1. "Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti, quia omnis comparatio est respectu communis; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato".

2. "Si autem comparatur esse primum ad secundum (*esse in* re, *esse in mente*) respectu quarti, inveniuntur habere secundum excedentia et excessa; esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima quod est accidentale; sed exceditur ab eo, secundum quod hoc est esse materiale et illud intellectuale"[18].

El *esse commune* designa, entonces, por así decirlo, la primera puesta en acto de las criaturas, es decir que el acto de *esse* se despliega en las criaturas y esencias que actualiza según las naturalezas respectivas y los grados de su perfección:

"Dicendum quod esse et vivere et moveri, non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, *sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo*, *ut esse pertineat ad essentiam*, *vivere ad virtutem et moveri ad operationem*, *vel vivere ad animam*, *moveri ad corpus*, *et esse ad utrumque*"[19].

Así pues, el *esse* es ya el «*plexus*» de todo lo real y la «*coincidentia oppositorum*»: lo más actual y común, íntimo y presente, más intenso y universal.

Es decir que el *esse* expresa el punto único e incomparable de lo real donde Dios se encuentra con la criatura y la criatura alcanza a Dios. Por consiguiente, el *esse* es lo que podemos llamar la «*ratio propria creationis*», según la fórmula del *De Causis*: "Esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per

---

[18] *In I Sent.*, d. 36, q. 1, ad 2; Parm., VI, 291 b; Mand., I, 836 s.

[19] *In I Sent.*, *loc. cit.*, ad 4; Parm., VI, 291 b; Mand., I, 837. –El sentido es aún más indeterminado en un texto más bien raro: "*Ens commune quod est genus*, cuius sunt praedictae substantiae universales causae" (*Prooem. in Metaph.*, ed. Cathala, p. 2 b).

informationem"[20]. El término propio de la creación es pues la participación del *esse* por el cual las criaturas son actualizadas, sacadas de la nada. Así también, el acto de *esse* participado es la participación que hace a la criatura lo más parecida a Dios, según la dialéctica de lo concreto esbozada más arriba. En otras palabras: aunque, en el orden formal, vivir sea más perfecto que el simple *esse*, que se encuentra incluso en el mundo mineral –y lo mismo vale para las esencias espirituales en comparación con los géneros animal, vegetal y mineral–; en lo concreto, el *esse* es para el mineral el acto de la esencia y de todos sus accidentes, e igualmente en los seres superiores es siempre el *esse* el acto actuante y fundamental, con respecto al cual cualquier aspecto del ser, incluso la espiritualidad más elevada, está en potencia o es potencia. Como hemos dicho, a la doctrina sugerida por Dionisio a Santo Tomás, se le atribuye el principio: "Deus est causa ipsius esse communis" en cuanto que el *esse* está en la cima de todas las perfecciones. Este «*esse commune*»[21] no es una formalidad abstracta, ni un acto único de ser común a todos los seres, sino la *actualitas essendi* que todo ser recibe por la intermediación del propio *esse* participado de Dios:

> "Dicit (Dionysius) quod ipsum *esse commune* est ex primo Ente, quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria: *primo* quidem quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo... *Secundo*, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum... *Tertio*, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius"[22].

Esto era evidente para el neoplatónico Dionisio, que ubicaba a Dios más allá del *esse*, como «*superesse*». El *esse* se vuelve así la primera formalidad creada, como el *De Causis* lo definió más tarde en su prop. IV: "*Prima rerum creata est esse*". Ambos se han nutrido en la misma fuente: Proclo. Santo Tomás deshace muy habilmente los nudos. Cuando Dionisio, fiel a su fuente, ubica la

---

[20] He aquí incluso el texto completo: "Dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et si ipsum dat rebus omnibus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam, non per modum creationis, immo per modum formae; et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae" (*Liber de Causis*, Prop. XVII, ed. Bardenhewer, p. 180, 2).

[21] Dionisio sólo dice *Ipsum esse* = □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (como Hegel y Heidegger: *Sein selbst*). La expresión *esse commune* parece propia de Santo Tomás.

[22] *In lib. Dionysii de Div. Nom.*, c. V, lect. 11, n. 659-660. –Cf. *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.

divinidad sobre la primera diada: lo finito y lo infinito ([illegible]), y hace de él el principio que determina en cada ser su grado de realidad ([illegible])[23], Santo Tomás toma el *esse* en la posición de intermediario metafísico universal entre Dios y las criaturas:

> "Unumquodque enim in quantum est finitum et terminatum, secundum hoc habet unitatem in actu. Sed unum quod est Deus est ante omnem finem et terminum et opposita eorum, et est causa terminationis omnium et non solum existentium, sed etiam ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praecogitatione divinae mentis propriae rationis determinationem habens"[24].

Ello explica las audaces expresiones del texto:

> "Causa primi gradus est simpliciter universalis, eius enim effectus proprius est esse; unde quicquid est et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae propriae continetur"[25].

Podemos decir que el *esse* tiene, en el orden del acto, la función de «primer fundamento», que es análoga, por contraste, a la de la materia primera en el orden de la potencia:

> "Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est a Deo esse"[26].

Así pues, podremos agregar que, precisamente gracias al *esse*, que es el efecto propio de Dios, todo lo real es abarcado y contenido inmediatamente por Dios. La forma da figura y actualidad a la materia en el orden de la esencia, e igualmente el *esse* actualiza la esencia y todos los aspectos del ser en la realidad. Pero es necesario evitar las conclusiones simplistas demasiado fáciles. La primera sería pensar que Dios causa el *esse* y, de esta manera, lo deja abandonado a sí mismo, como si el *esse* creado participado fuese subsistente por sí mismo. Es evidente que sólo el *esse* por esencia es el único subsistente real por definición, de manera que todas sus participaciones subsisten en la síntesis del acto de *esse* participado con su propia potencia o su sujeto que es la esencia y la forma. Debemos admitir que, en el origen primero de las cosas, Dios mismo

---

[23] Dionisio, *De Div. Nom.*, c. 13; *PG* III, c. 980 C.

[24] *In lib. de Div. Nom.*, c. 13, lect. 3, n. 989.

[25] *In lib. IV Metaph.*, lect. 3, n. 1209.

[26] *Compendium theologiae*, c. 68; ed. De Maria, III, p. 36; Taur., I, p. 33.

realiza la primera *Diremtion* del *esse* participado en sus principios, y que, por consiguiente, no sólo el *esse* procede de Dios, sino también la esencia y la forma que lo recibe[27]. Dios, en efecto, más allá de que, como causa eficiente primera pueda reservarse ciertos efectos, no puede ejercer la función de causa formal intrínseca; de otro modo se volvería idéntico al grado ontológico y a la esencia de la criatura:

> "*Esse naturale* Deus facit in nobis *nulla causa agente mediante*, *sed tamen mediante aliqua causa formali*: forma enim naturalis principium est esse naturalis"[28].

La causalidad del «*esse*» y la estructura del ser finito

La llamada *Diremtion* señala el punto más crítico de toda la metafísica. La participación platónica vertical no tiene dificultad: la constitución del ser se produce según la atribución directa de la formalidad por el principio por esencia a la cadena de las participaciones y a la serie de los participantes. Para la causalidad horizontal aristotélica, dada inicialmente la realidad primaria de la propia □□□□□□, la forma extraida de la materia da al compuesto el *esse in actu*, ya sea en el orden de la esencia –actualidad de la forma–, o bien en el orden de la existencia –actualidad de los accidentes– en virtud del agente que mueve y que produce el movimiento en el ámbito real. En realidad, aquí no hay intermediario, pero el ser (formal y real) «cae» siguiendo un proceso rectilíneo. No se puede hablar de una Causa Primera inmediatamente comprometida y presente en el proceso causal. Santo Tomás, al contrario, propone dos «intermediarios»: en el orden trascendental, la esencia y el *esse*; en el orden predicamental, la materia y la forma. Esos intermediarios transmiten la causalidad eficiente divina en los dos planos del ser. Sin embargo, precisamente gracias a sus propios principios, el *esse* finito es establecido en su originalidad de ser, y ellos se manifiestan por el primer principio de derivación sin confundirse con él. Pero, puesto que Dios es la causa total del *esse*, es completamente interior a todo ser por su presencia, como veremos. La *Diremtion* aristotélica, opuesta a Platón, por su distinción de causa formal y causa eficiente, cambió la dirección de la procesión del ser, de vertical a horizontal. Santo Tomás endereza y com-

---

[27] Cf. el texto muy conocido del *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 2; *ibid.*, a. 1, ad 17.

[28] *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 3.

pleta el proceso, introduciendo la causalidad divina en el origen inmediato de la esencia y del *esse*, y en el origen primero de la materia y de la forma.

Así pues, la causalidad del *esse* puede ser considerada en diversos planos. Santo Tomás muestra una preocupación constante por encontrar una terminología más sobria y más armónica con los principios de su aristotelismo. Se puede decir que, al menos hasta el *Contra Gentiles* y el *De Potentia*, el *esse* es declarado efecto *exclusivo* de Dios, porque es precisamente el término propio de la creación:

> "Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quae sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales, ut docet Philosophus in secundo Physicorum[29]. *Esse autem est causatum primum*[30] *quod ex ratione suae communitatis apparet*. Causa igitur propria essendi simpliciter est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero *agentia* non sunt causae essendi simpliciter, sed *causae essendi hoc*, ut hominem vel album; esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens vel tale, nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale"[31].

La concepción tomista de lo concreto nos ha enseñado que sólo la forma sustancial confiere al compuesto la actualidad de todos los grados del ser incluidos en su propia determinación, por ejemplo: "*homo*, *animal*, *vivens*, *corpus*, *substantia*… *ens*". Por consiguiente, el *esse* mismo, acto de lo concreto, no está excluido del ámbito de la eficiencia predicamental. Es significativo, con respecto a ello, que la fórmula que Santo Tomás usa en este periodo habla tímidamente de «causalidad» instrumental, en relación con la producción de la naturaleza específica como tal, es decir, de una causalidad en sí misma insuficiente en su propio ámbito, porque no asimila el efecto a su propia forma:

> "Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Socrates enim, quia habet

---

[29] *Phys*., II, 3, 195 b 21 ss.: □□□□□ □□□ □□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□ □□□ □□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□□□ (l. 25).

[30] Cf. *De Causis*, Prop. IV: "Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud; quod est quia esse est supra sensum et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum" (Ed. Bardenhewer, pp. 166, 19 ss.). Nótese en ambos textos la diferencia de la fundamentación de la principalidad del *esse*. –Véase también la polémica de Gil de Roma sobre este tema (*Quaest. de esse et essentia*, q. XII; ed. Ven., 1503, fol. 28 vb).

[31] *C. Gent.*, II, c. 21, adhuc 1.

suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa, quia cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem. Et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias"[32].

Tal instrumentalidad, admitida para la producción de la naturaleza como tal (*homo-Petrus generat hominem-Paulum*), ya no puede ser admitida para la producción del *esse*, efecto exclusivo de Dios y término del acto creador, porque es el acto presupuesto por toda acción creada:

"Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile; nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis; sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut Philosophus dicit in libro *de Generatione Animalium*"[33].

La conclusión es, pues, que cualquier causalidad propia de la criatura sobre el *esse* equivaldría a una causalidad creadora, que, evidentemente, debe ser excluida de la criatura:

"Cum igitur aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet. Oportet igitur quod ab eo quod per se est causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est *primum ens solum quod est causa entis* in quantum huiusmodi; *alia* vero *sunt causa* essendi per accidens, et huius esse per se"[34].

Esto es incluso menos que la causalidad instrumental. La terminología del *De Potentia* no parece muy diferente. La obra sigue más de cerca la metafísica del *De Causis*.

La *Suma Teológica*, al contrario, en un texto que es quizá la exposición más completa de la participación causal, se sirve de términos que parecen armonizarse mejor con la síntesis de trascendencia e inmanencia que Santo Tomás construye. La excepcional importancia del texto está en el paralelismo perfecto entre la participación y la causalidad predicamental, por una parte, y la partici-

---

[32] *C. Gent.*, II, c. 21, amplius 1.

[33] *C. Gent.*, II, c. 21, praeterea. –Cf. *De Gen. Anim.*, II, 3, 736 b 35 ss.

[34] *Ibid.*, adhuc 4.

pación y la causalidad trascendental, por otra parte[35]. Ya conocemos la primera parte del texto, pero es necesario releerlo para captar la simetría del razonamiento tomista.

1. *Causalidad predicamental de la forma*:

"Aliquod perfectum, participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato, et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo".

2. *Causalidad predicamental del «esse» trascendental*:

"Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, ut supra dictum est[36]. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc praeintelligatur actioni qua facit sibi simile"[37].

La fórmula es negativa, pero su significado es claramente positivo: el agente creado puede causar el *esse absolute*, no según la universalidad del ser, porque el efecto no puede superar la causa, sino ciertamente en la concreción del acto individual. Esta posición parece armonizar las dos tesis aparentemente contrarias, pero en realidad complementarias: la distinción real entre esencia y *esse* en las criaturas, y el principio *forma dat esse*.

El progreso hecho por la admisión de una causalidad efectiva del agente individual sobre el acto del *esse* del concreto singular, es confirmado por la doctrina sobre la *conservación* de las cosas por Dios, que se encuentra al final de la primera parte de la *Suma Teológica*[38]. La estructura del célebre artículo está fundada expresamente en la fórmula ya conocida de la doble causa del *esse* y del *fieri*. Ésta es profundizada por el análisis de dos ejemplos: la conservación de una casa que se conserva por la misma resistencia de los materiales de construcción, y el ejemplo del agua caliente que conserva el calor, contrariamente a lo diáfano (la transparencia del aire) que sólo se ilumina por la irradiación continua del sol y vuelve a caer en la oscuridad desde el momento en que el sol

---

[35] En el orden estático. Para otro bello ejemplo de paralelismo entre la participación y la composición predicamental y trascendental, véase *Quodl.*, II, q. 2, a. 3 (el texto más completo sobre la «participación constitutiva»).

[36] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 3, a. 4 y a. 5, ad 2; q. 7, a. 1, ad 3; a. 2 y ad 1

[37] *Ibid.*, q. 45, a. 5, ad 1.

[38] *Ibid.*, q. 104, a. 1.

retira sus rayos. Sólo se trata, de hecho, de una aplicación de la doctrina de la participación que domina toda la exposición del artículo. Demuestra cómo la conservación no implica una acción por parte de Dios, sino simplemente la continuación del acto creador[39]. Todo ello parece excluir el concurso de las causas segundas de la conservación del *esse*, de la misma manera que estaba excluido para la creación. No es así. Incluso no hay exclusión absoluta en la creación, gracias al paralelismo tomista de materia y forma, de forma y *esse*. Así como la materia recibe el *esse* de la forma, pero ésta necesita a su vez del substrato de la materia para ser en acto, la forma existe mediante la participación del *esse*, pero el *esse* participado sólo existe a su vez en cuanto recibido en la forma o esencia participante. Se ha dicho que, aunque la forma corpórea sea acto, no puede ser en acto aislada, sino que se realiza sólo en la composición con la materia; y, de modo semejante, aunque el *esse* sea subsistente por esencia, el *esse* participado (o *esse commune*) no puede tener subsistencia aisladamente, sino sólo como acto de una esencia simple o compuesta. Hay, por consiguiente –y es el punto más profundo de la dialéctica tomista del ser– una *Diremtion* originaria del ser, que tiene el doble efecto, paradójico, de atribuir a Dios la causalidad total del *esse*, y de conferir al mismo tiempo a las criaturas o causas segundas la causalidad efectiva de todos los grados ontológicos (inlcuido el *esse*).

Esta mediación creada del ser por la forma está fundada –es el principio hermenéutico que guía desde ahora nuestras investigaciones– en el principio aristotélico de la inmanencia de la forma en lo concreto; es el acto primero y, por consiguiente, reune en sí la mediación formal de cada acto, ya sea del *actus essendi*, o bien del *operari*:

> "Esse naturale est per creationem mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est essendi naturalis"[40].

Encontramos la expresión más completa de esta mediación de la forma, tanto para las sustancias materiales como para las espirituales, en el *Comentario sobre el De Causis*:

> "Manifestum est enim in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali, per quam aliquid habet esse in actu. Sicut enim generatio quae est via ad esse est per acquisitionem

---

[39] "Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 1, ad 4).

[40] *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 3. –La misma precisión aparece en su Comentario a Aristóteles: "Forma est causa essendi absolute; aliae vero tres causae secundum quod aliquid accipit esse" (*In II Phys.*, lect. 10).

formae, ita corruptio quae est via ad non esse, est per amissionem formae. Si igitur substantia stans per essentiam suam (= simplex) corrumperetur, oporteret quod separaretur a sua causa formali; sed sua forma est eius essentia; ergo separaretur a sua essentia, quod est impossibile".

Sin embargo, aunque las sustancias espirituales, una vez creadas, tuvieran una conexión necesaria con el *esse*, son necesarias *ab alio*; como hemos visto, en cuanto finitas, siempre están dependiendo de la Causa Primera, y por consiguiente son participantes, en el orden del ser:

"Non sic est intelligendum quod huiusmodi substantia (simplex) sit causa sui ipsius, quasi non dependeat a superiori causa agente; sed hoc dicitur quia huiusmodi substantia per seipsam habet relationem ad causam primam, in quantum scilicet est causa suae formationis. Videmus enim quod *res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab eo per suam formam*; et ideo substantia cuius tota essentia est forma, habet per seipsam relationem semper ad causam suam, et non causatur ista relatio in huiusmodi substantia per aliquam aliam formam"[41].

En el orden estático, el principio *forma dat esse* tiene su valor intensivo, como hemos indicado. Santo Tomás lo explica en sus obras más maduras:

"Dicendum quod *esse per se consequitur formam creaturae*, *supposito tamen influxu Dei*; *sicut lumen sequitur diaphanum aeris*, *supposito influxu solis*"[42].

Entre el *esse*, acto puro por esencia, que es Dios, y el *esse*, acto creado por participación, propio de la criatura, se encuentra la mediación de la forma o acto esencial. En el orden dinámico se repite algo parecido: Dios es la Causa Primera, no sólo de la creación, sino también de la conservación, pero secundariamente, aunque en sentido propio, las causas creadas pueden también conservar el *esse*: "Invenitur enim quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse". Esta causalidad está dispuesta según los grados de universalidad de ser de las causas mismas: "Et ideo *principaliter* quidem prima causa est effectus conservativa; *secundario* vero omnes mediae causae, et tanto magis, quanto causa fuerit altior et primae causae proximior"[43]. Es siempre el ser, en cuanto perfección absoluta (*esse*), lo que da la medida de la perfección y de la causalidad. Ello no impide, sino más bien supone, que la forma sea, en cada realidad, el principio, en su orden, del ser y del actuar.

---

[41] *In lib. De Causis*, lect. 26; S., 129, 2.

[42] *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 1, ad 1. –El desarrollo completo del argumento se lee en el *De Potentia*, q. 5, a. 1.

[43] *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 2.

La causalidad predicamental y trascendental (*causa secundum fieri, causa secundum esse*)

Ahora queremos precisar, como lo hicimos para el *esse* y para las relaciones entre la forma y el *esse*, la semántica correspondiente a la causalidad, es decir, la expresión de las relaciones entre el *esse* y la causalidad, y entre la forma y el actuar de las criaturas.

La primera distinción que se presenta en nuestra investigación es la de *causalidad trascendental y predicamental*. Esta terminología significa para nosotros, como en el caso de la estructura del ser, la tensión entre los dos momentos de la causalidad, que se encuentra en cada proceso de fundamentación o de producción del ser de las cosas.

A. La causalidad trascendental es definida por diversas fórmulas que revelan su universalidad al mismo tiempo que su eficacia.

I. *Causa motus*, *causa fieri*, *causa esse*: La primera fórmula, en la historia, parece ser la de Avicena, que debió estar de moda en las escuelas: "Avicenna dicit quod agens divinum differt a naturali: *agens enim naturale est causa motus*, *sed agens divinum est dans esse totum* sicut creator mundi"[44]. He aquí una fórmula más completa: "Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale, est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde secundum ipsum qualibet causa efficiente remota removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore non tollitur esse domus, cuius causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri

[44] *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3. –Véase también *In II Sent.*, d. I, a. 2, ad 1; *ibid.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 1 (para la distinción de un «*duplex bonum*»). –"Agens vero est causa quae acquirit rei esse discretum a seipso, scilicet ut essentiae agentis secundum primam intentionem non sit subiectum illius esse quod acquiritur ab eo, nec informetur per illud, sed ita ut in seipso sit potentia illius esse non accidentaliter: et sic etiam oportet ut illud esse non sit ab ipso in quantum est ipse agens. Sed si fuerit fit secundum alium respectum, scilicet quoniam divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, sicut creator mundi. *Causa vero agens naturalis* non acquirit esse rei nisi motionem aliquam ex modis motionum: igitur acquirere esse naturalibus est principium motus" (Avicena, *Metaph.*, tr. VI, c. 1; ed. Veneta, 1508, fol. 91 rb).

domus cuius causa erat. Et similiter remota causa essendi, tollitur esse"[45]. Pronto la fórmula es aplicada directamente a la creación en su exigencia originaria: "Secundum Avicennam agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis. Agens enim naturale agit per motum, et quia omnis motus est actus existentis in potentia, ideo requiritur materia quae motui substernatur. Divinum autem agens agit in eo quod dat esse non per motum; unde potentia activa est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam"[46].

2. *Causa speciei*, *causa individui*: He aquí una variación de la misma fórmula, en una terminología de carácter más aristotélico, que ya conocemos: "Cum sit *duplex agens* secundum Avicennam: *unum quod habet causalitatem respectu totius speciei*, sicut sol est causa generabilium et corruptibilium: *aliud autem quod est causa respectu unius individui tantum*, sicut quod hic ignis est causa huius"[47].

---

[45] *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1. El *ad 3* aplica el principio de la «*causa essendi*» a la conservación de los seres: "*Esse rei non potest conservari sine causa essendi*, *sicut nec motus sine causa movente*. Unde si sine aliquo agente esse rei conservetur, illud agens non erit *causa essendi*, sed fiendi tantum, sicut sigillum est causa figurae in cera; unde remoto sigillo, remanet figura, sicut etiam de aedificatore dictum est; et hoc est agens imperfectum". –Está más desarrollado en *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 103, Adhuc. Cf. *In II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2 y q. 3, a. 1, ad 4 (cita el *De intelligentiis*). Véase también la distinción de una «*duplex actio*»: una «*cum motu*», la cual «*…semper est cum aliqua motione*»; la otra «*sine motu*» o «*per simplicem communicationem formae*», como cuando Dios da la gracia al alma (*Quodl.*, IV, q. 6, a. 9).

[46] *In I Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1, ad 3. –En Avicena es una doctrina rigurosa conexa con la estructura metafísica de la causalidad: "Invenimus igitur quod ex his est quoddam esse quod est causa semper sine materia, et quoddam quod est ex materia, et quoddam quod est ex aliquo mediante et quoddam sine medio: convenit autem ut omne quod non est ex materia praeiacente vocemus non generatum sed creatum, et ut ex omnibus creatis id vocemus nobilius quod est ex sua prima causa nullo mendiante, sive illud sit materiale, sive activum, sive sit aliquid aliud… Dico quod omnis agens cui accidit esse agens indiget materia in quam agat. Omne enim quod cepit, sicut iam nosti, indiget materia, et fortassis erit actio per motionem: erit igitur principium motus" (Avicena, *Metaph.*, tr. VI, c. 2; ed. cit., fol. 92 rb).

[47] *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1. –Véase una fórmula parecida pero más desarrollada *C. Gent.*, II, 65, Item 2. –Avicena explica ampliamente: "De hoc quod putatur filius remanere post patrem et fabrica post fabricatorem et calefactio post ignem, occasio fuit ignorantia quae sit vera causa: fabricator enim et pater et ignis non sunt vere causae existentiae secundum quod dicunt oppositionem, nec etiam sunt causae sui esse. *Fabricatoris namque motus causa est motus alicuius*. Sed postea quies et eius cessatio a motu vel privatio suae motionis et sua ponderositas post illam motionem causa est completionis illus motionis. Illa enim ponderositas et adventus illius motionis sunt causa alicuius coniunctionis, et illa coniunctio causa est alicuius figurae: unaquaeque igitur causa est simul cum suo causato. Pater etiam causa est motus spermatis, et motus spermatis post-

3. *Causa essentialis*, *causa accidentalis*: La fórmula «*causa per essentiam*» es relacionada con Avicena y el Pseudo-Dionisio: "*Deus cum sit primum agens*, *non participatione alicuius sed per essentiam suam agit*, ut Dionysius dicit III cap. *De Div. Nom.* et Avicenna probat"[48]. La importancia metafísica de esta causalidad está en el hecho de que define el fundamento del ser mismo, que sólo puede tener origen por la creación: "Anima rationalis nec ex materia composita est, nec est forma materialis, quasi in materia impressa, et ideo non potest produci ab aliquo agente quod *accidentalem causalitatem* habeat ad ipsam ex parte materiae quae inducitur ad formam, sicut est in aliis formis materialibus, sed oportet quod reducatur a principio quod habet *causalitatem essentialem* respectu essentiae eius; et hoc non potest esse unius speciei"[49]. He aquí una variación con la cita de Aristóteles: "Dictum Philosophi [«Propter quod unumquodque tale et illud magis» *I Post.*] verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud est diversum in utroque, et praecipue quando unum est *causa* alterius *essentiali ordine*: tunc enim causalitas sua extenditur respectu totius speciei, et non unius individui tantum, ut dicit Avicenna"[50].

---

quam pervenit ad motum praedictum causa est essendi sperma in loco suo, et deinde ipsum quiescere in loco suo causa est rei. Sed eius formatio in animal et suum permanere animal habet aliam causam: postquam autem ita est, tunc omnis causa est cum suo causato. Similiter etiam ignis est causa calefactionis aquae… Sed praecedentes sunt causae per accidens vel adiutrices. Et ideo oportet ut teneamus quod causa fabricae est coniunctio et causa huius sunt naturae coniunctorum et sua collectio secundum quod ordinaverunt ea, et causa huius est occasio separata efficiens naturas. Causa quoque filii est coniunctio suae formae cum sua materia ab occasione attributae formae. Causa vero ignis est occasio donatrix formarum et remotio aptitudinis perfecta ad contrarium illus formae similiter" (Avicena, *Metaph.*, tr. VI, c. 2; ed. cit., fol. 91 vb-ra).

[48] *In I Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1, ob. 2.

[49] *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1, ad 6. –Avicena: "Iam igitur ostensum est quod *causae essentiales* rei propter quas est esse rei in effectu, necesse est ut sint cum ea nec praecedant in esse sic ut possint removeri remanente causato: hoc enim non potest concedi nisi in causis non essentialibus vel non propinquis. Causas enim non essentiales universaliter non propinquas non nego procedere in infinitum, immo facio debere hoc: postquam autem hoc ita est, tunc cum aliqua ex rebus per essentiam fuerit causa esse alterius rei semper, profecto semper erit ei causa quamdiu illa habuerit illud esse et si fuerit semper esse huius, semper erit esse illus. Res igitur huiusmodi omnibus causis est dignior in causalitate, eo quod absolute prohibet rem non esse: hoc igitur est causa quae dat esse rei per effectum, et haec intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare esse post non esse absolute; causatum enim quantum est in se est ut sit, non quantum vero ad causam suam est ei ut sit" (Avicena, *Metaph.*, tr. VI, c. 2; ed. cit., fol. 92 ra).

[50] *In I Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2. –Una vez más Avicena: "Sed hic est quoddam aliud discernendum et certificandum, quod non debemus praeterire, scilicet quod causae et causata in prima speculatione dividuntur apud intellectum in duas partes, quarum prima est quod in natura causati et eius specialitate et eius quidditate essentiali est quod faciet debere esse causatum in suo esse a natura una

4. *Causa universalis* = causa essendi, causa per motum = *causa particularis*: La compenetración de las relaciones de estructura y de causalidad permite una «*resolutio*» definitiva de la constitución de lo real: "In omni causarum ordine necesse est *universalem causam particulari* praeexistere. Nam causae particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens, *causa particularis* est; habet enim *particularem effectum*"[51]. De manera más completa: "*Oportet effectus proportionaliter causis respondere, ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat, effectus autem universalis universali causae*. Sicut igitur cum per motum fit aliquid per se hoc ens, effectus huiusmodi in particularem causam reducitur, quae ad determinatam formam movet; ita etiam cum simpliciter fit ens per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci *in universalem essendi causam*. Hoc autem est primum principium, quod Deus est"[52]. Aquí, pues, tenemos la fórmula exacta para distinguir la causalidad predicamental de la creación: "*Agens per motum reducit aliquid de potentia in actum*, *agens autem sine motu* non reducit aliquid de potentia in actum, sed *facit esse actu quod secundum naturam est in potentia* ad esse, et huiusmodi agens est creans"[53].

5. *Agens univocum, aequivocum, analogicum*: Digamos en primer lugar que el *agens aequivocum* –como hemos observado– se vincula con la causalidad supuesta de los cuerpos celestes sobre los efectos terrestres. En todo caso, ya sea que se lo conserve o no, el término no preocupa desde el punto de vista teórico. El texto, y la fórmula correspondiente, tiene un valor de principio en la resolución tomista de la causalidad según su estructura final: "Sicut in praedicationibus oporteat aequivoca ad univocum reduci, tamen in actionibus *agens*

---

vel pluribus et tunc causae erunt diversae a specialitate eius sine dubio cum fuerint causae rei in sua specie non in suo individuo. Cum autem ita fuerit, tunc duae species non erunt una: quod enim hic inquiritur est causa illius speciei. Sed causata erunt sic quod debebunt esse speciei alius a specie ipsorum causatorum, et causarum debebit esse species alia ab earum specie et *erunt causae rei causatae essentiales* respectu ad speciem causati absolute; alia est quia causatum non erit causatum a causa nec causa erit causa causati *in sua specie* sed *in suo individuo*" (Avicena, *Metaph.*, tr. VI, c. 3; ed. cit., fol. 92 rb-va).

[51] *De Subst. Sep.*, c. 7 (9), n. 50.

[52] *De Subst. Sep.*, c. 8 (10), n. 57. –Véase la fórmula compleja del *Comp. Theol.*, c. 64, Item: "Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant: quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima".

[53] *De Anima*, a. 6, ad 10.

non univocum ex necessitate *praecedit agens univocum*. *Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa suiipsius; sed est causa particularis* respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile, sed potest dici agens analogicum: sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum sed analogicum quod est ens"[54]. La siguiente fórmula, que abarca, por decirlo así, todas las precedentes, puede ser considerara como una variación de la citada fórmula.

6. *Causa generationis, causa cretionis et conservationis*: "Nullum agens particulare potest esse simpliciter causa speciei; sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae, esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis huius hominis. Patet ergo quod nec hic homo nec aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem... Haec igitur causa est Deus"[55].

La última fórmula es un poco singular, pero expresa con fuerza el sentido y la importancia de la distinción de las dos fases de causalidad según el principio tomista de la penetración del acto por esencia en el acto participado.

---

[54] *Sum. Theol*., Iª, q. 13, a. 5, ad 1. Cf. infra (q. 44, a. 1, ad 6) para la distinción entre «*agens particulare*» y «*agens universale*». Una fórmula más antigua se detiene en el *agens aequivocum*: "Agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum, quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa suiipsius, sed solum super aliquod individuum speciei; agens autem aequivocum habet causalitatem super totam speciem. Unde oportet primum agens esse aequivocum" (*De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 7). Otra fórmula afirma la subordinación causal: "Quamvis omne aequivocum reducatur ad univocum, non tamen oportet quod generatio aequivoca ad univocam reducatur, sed ad generans quod est in se univocum. In rebus enim naturalibus videmus quod generationes aequivocae sunt priores generationibus univocis, eo quod causae aequivocae habent influentiam supra totam speciem, non autem *causae univocae*, sed solum super unum individuum, unde *sunt quasi instrumenta causarum aequivocarum*, sicut corpora inferiora corporum superiorum" (*In Boeth. De Trin.*, q. 1, a. 4, ad 4. Se encuentra una alusión a ese principio, con respecto al tema de la causalidad de Adán sobre sus descendientes, en *Comp. Theol.*, c. 168).

[55] *C. Gent.*, III, 65, Item[2].

7. *Agens intrinsecum, agens extrinsecum*: “*Deus est in rebus* ut dans omnibus esse et operans in qualibet virtute operante…”. Al contrario: “Angelus illuminans non operatur intra essentiam angeli, quia non est causa esse eius, et lumen receptum in esse eius non recipitur; *et ideo dicitur quasi exterius operari per modum* suggerentis”[56]. De forma más completa: “Esse intra aliquid est esse intra terminos eius. Corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis et essentiae; et ideo angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur; non autem ita quod sit intra terminos essentiae suae, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse, quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiae; et ideo in ipsam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet *Deus creator*, *qui habet intrinsecam essentiae operationem*; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam; unde angelus illuminans non dicitur esse in angelo vel in anima, sed extrinsecus aliquid operari”[57]. La misma fórmula es aplicada a la causalidad del Verbo: “Aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam *alia agentia operantur ut extrinsecus existentia*; cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinsecus rei, *Deus vero operatur in omnibus ut interius agens*, *quia agit creando*. *Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei*, *Deus*, *qui operando dat esse*, *operatur in rebus ut intimus agens*. In mundo ergo erat ut dans esse mundo”[58]. Más explícitamente, en cuanto a la moción divina de la voluntad: “Est autem considerandum quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter: uno modo ab exteriori, alio modo ab interiori. *Ab exteriori quidem, sicut ab obiecto apprehenso… Ab interiori autem movetur voluntas sicut ab eo quod producit voluntatis actum*”[59]. Trascendencia ontológica suprema e interioridad causal en el más alto grado, son los caracteres propios de la actualidad de la participación en la constitución de los seres.

---

[56] *In I Sent.*, d. 37, q. 3, a. 3, ad 3, ad 4.

[57] *In II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 3.

[58] *In Ev. Iohannis*, c. 1, lect. V, n. 133. –El principio de esta metafísica radical es puramente espiritual: “*Solus Deus illabitur menti*” (*Quodl.*, III, q. 3, a. 7).

[59] *De Malo*, q. 3, a. 3. –Es evidente que la causalidad divina puede ser extrínseca (cf. *ibid.*, q. 6, art. unic., cita vaga del célebre texto aristotélico [*De bona fortuna: Eth. Eud.*, VII, 14, 1248 a 14, espec. 25 ss.]. Cita tan explícita como intrínseca (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 4): “Effective mutari potest (voluntas) vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel *a Deo* qui interius operatur” (*De Malo*, q. 16, a. 11, ad 3). Asimismo en el conocimiento: “Solus Deus docet interius operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis” (*ibid.*, q. 16, a. 12, ad 5). Según Aristóteles: “[illegible] (s.c. [illegible]) [illegible]”.

8. *Primus et proprius effectus Dei est ipsum esse*: Tenemos aquí la fórmula sintética de la causalidad trascendental, que expresa el punto de llegada de la dialéctica tomista del acto como superación de la forma y de la esencia: "*Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur*. Necesse est autem quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens: unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent"[60]. Es la doctina bien conocida del *De Causis*, desarrollada con la terminología y con ejemplos de Aristóteles.

9. *Causa animalis in quantum animal et causa entis in quantum ens*: Se trata del hecho de que la participación predicamental se dispersa en los participantes, mientras que la participación trascendental se condensa en forma intensiva con respecto al *esse*. Lo mismo se aplica a las causalidades correspondientes. Así, la doctrina platónica de la hipóstasis (□□□□□□□□□□□□□□□□□□) es rectificada por la identificación del *esse* intensivo con Dios. La fórmula busca expresar la correspondencia gradual entre el orden formal y el orden causal: "Dicendum quod ens uno modo se habet ad ea quae sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quae est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur; sed ea quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius: unde *non oportet quod id quod est causa animalis in quantum est animal, sit causa rationalis in quantum huiusmodi. Oportet autem*

---

[60] *Comp. Theol.*, c. 68. –Cf. la fórmula incluso más frecuente, *C. Gent.*, III, 66, Item: "*Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis*. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant ipsum". La analogía del fuego es, como hemos visto, de origen aristotélico. La volvemos a encontrar en Avicena en el siguiente contexto: "Iam autem erit agens per seipsum agens, est sicut calor si esset existens expoliatus et ageret, et tunc id quod proveniret ex eo proveniret ab hoc quod est calor tantum; agens vero per virtutem est sicut ignis qui est agens per calorem suum" (Avicena, *Metaph.*, tr. VI, c. 2; ed. cit., fol. 92 rb. –Este texto es citado literalmente por Enrique de Gante, *Summa Quaest. ordin.*, art. XXI, q. 4; ed. Paris, 1520, fol. CXXVIII a).

illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium"[61].

10. *Agens per essentiam, agens per participationem*: Es la fórmula por excelencia de la causalidad, que, por consiguiente, forma la expresión definitiva del principio de causalidad: "Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam: sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra quod Deus est ipsum suum esse: unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem; non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt"[62]. La pertenencia absoluta del *esse* no puede existir en el orden estático, sin que, en consecuencia, exista también en el orden dinámico. Y si bien la semántica de la causalidad trascendental se ve obligada a distinguir tres momentos precisos –particularmente la creación como situación del ser, la conservación y la moción divina de las criaturas–, sin embargo, en realidad, la relación de la Causa Primera con sus efectos es siempre idéntica en esos tres momentos. Es la relación de fundamentación total del acto segundo realizada por el Acto primero.

Los *objetos* propios e inmediatos de la causalidad trascendental en el momento de la creación son: la materia primera para las sustancias corpóreas, las esencias o sustancias espirituales, el *esse ipsum participatum*[63].

---

[61] *De Pot.*, q. 3, a. 16, ad 4.

[62] *Comp. Theol.*, c. 68, Adhuc. –Ésta es la fórmula que fundamenta la IV vía (*Sum. Theol*., Iª, q. 2, a. 3) y la prueba de la creación (*Sum. Theol.*, Iª, q. 44, a. 1). Es atribuida a los «*Platonici*». – "Quidam venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei, et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum: sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt participent esse et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, id est quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus qui est sufficientissima et dignissima et perfectissima causa totius esse a quo omnia quae sunt participant esse" (*In Ev. Iohannis*, Prologus, n. 5). Para un estudio de las fórmulas de la participación, véase *La difesa critica del principio di causa*, RFNS, 1936. Para las relaciones con la IV vía, véase *Sviluppo, significato e valore della «IV via»*, en «Doctor Communis», 1954, pp. 71 ss.

[63] "Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus eius ad plura se extendit. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus; quaecumque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt: nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet quod id quod est primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis: quanto autem

B. *La causalidad predicamental* se realiza por el encuentro o la compenetración, en el ser finito, de la causalidad de su «forma» propia con la *eficiencia fundamental* de la Causa Primera. El término «fundamental» parece el más apropiado para expresar la totalidad de la dependencia de la causa segunda con respecto a la Causa Primera, en el ser y en el actuar. Ahora bien, mientras que en el estudio de la causalidad trascendental hemos encontrado numerosos elementos platónicos, en el estudio de la causalidad predicamental los elementos aristotélicos pasan al primer plano. Pero el equilibrio de ambas fuentes se mantiene y encuentra una estabilidad segura en la fórmula ya citada de la participación estática, de manera que la teoría de la causalidad se vuelve su prueba y su fundamento. Ya el término mismo «participación» sugiere inmediatamente una relación de derivación y de dependencia. Las fórmulas que indicaremos a continuación mostrarán la compenetración efectiva de ambas participaciones, la cual hace posible la realización de la causalidad de lo finito en su propio ámbito.

1. *Unumquodque agit secundum quod est actu*: Es el principio universal de la causalidad según la resolución aristotélica última de lo real. La dialéctica de la participación está centrada en el principio de la «*perfectio separata*», mientras que el principio del acto se remite universalmente a todo el ámbito de lo real. Por consiguiente, debemos decir que la realidad, el modo y la intensidad, e incluso la universalidad de la causalidad… son proporcionales a la realidad, el modo, la intensidad y la universalidad del acto.

He aquí la fórmula más simple: "Unumquodque sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est parti in quantum est potentia; nam motus est actus in potentia existentis"[64].

El mismo contexto ofrece una fórmula más completa: "Quod per se alicui convenit naturaliter ei inesse necesse est, sicut homini rationale, et igni sursum moveri. Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est: omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens"[65]. En su aplicación inmediata, el principio desemboca así en la causalidad trascendental: "Omnis autem actio causatur ab aliquo ente existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne

---

aliquid est posterius, tanto reducitur ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis, sicut in corporalibus materia, et in immaterialibus substantiis quod proportionale est sit proprius effectus primae virtutis et universalis effectus agentis" (*De Subst. Sep.*, c. 8 (10), 58).

[64] *C. Gent.*, I, 16, Adhuc.

[65] *C. Gent.*, II, 16, Amplius.

autem ens actu reducitur in primum actum scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus"[66].

2. *Unumquodque operatur in quantum est ens*: La exigencia aristotélica se hace más imperiosa reivindicando para el *synolon* completo la propiedad de ser el sujeto del actuar como lo es del *esse*: "Unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum"[67].

3. *Potentia passiva sequitur ens in potentia, potentia activa sequitur ens in actu*: He aquí una aplicación directa del principio aristotélico citado: "Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia"[68].

4. *Operatio sequitur virtutem causae*: Puesto que la actividad predicamental es un modo accidental de la sustancia, es necesariamente proporcionada al modo de ser de la sustancia misma: "Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem; sicut virtus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum secundum quod sunt gravia et levia: *et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans, qui dedit formam*"[69].

5. *Sicut effectus primus formae est esse, ita secundus est operatio*: Dentro mismo del aristotelismo, el principio platónico de la causalidad de la forma recupera su valor. De la misma manera que es principio del *esse* (*forma dat esse*), lo es también del *operari*. Esto marca la cúspide de la causalidad predicamental. Las fórmulas tienen una densidad particular: "*Primus effectus formae*

---

[66] *Sum. Theol*, Iª-IIae, q. 55, a. 2.

[67] *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. 1, n. 37. –El punto central: "Esse autem non convenit formae tantum, nec materiae tantum, sed composito. Materia autem non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus; unde restat quod compositum proprie sit. Eius igitur solius est proprie fieri, non materiae praeter formam" (*C. Gent.*, II, 43, Adhuc). Cf. también *Sum. Theol.*, Iª, q. 65, a. 4.

[68] *C. Gent.*, II, 7, Amplius.

[69] *C. Gent.*, III, 67, Adhuc.

est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. *Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam*"[70].

Si, pues, el *synolon*, o sustancia completa, es el *principium quod* del actuar, el *principium quo* es la forma. Ello vale en sentido fuerte para los efectos de la causalidad, y en la estructura más íntima del proceso causal. La fórmula que es la expresión fundamental de la causalidad predicamental procede de la primera, y la sigue con una correspondencia rigurosa: "Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquod aliud medium inter se et materiam primam. *Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu, necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma sit etiam operationis principium*"[71].

En consecuencia, ciertamente es necesario señalar en la estructura de la causalidad predicamental, el predominio de la forma con respecto a otras causas, pues constituye su centro de convergencia, y, al mismo tiempo, el punto de inserción de la causalidad trascendental. Así, el elemento aristotélico se une al platónico sin rupturas ni disonancias:

a) "Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc autem est de ratione effectus et causae: quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei". El paso a las causas extrínsecas (eficiente y final) está dominado por la relación de éstas con la forma: "Idem iudicium oportet esse de causis efficientibus et formalibus et materialibus. *Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit*. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium, quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio non est causa finalis, ut patet in III *Metaph*.". Entonces viene el texto principal, que ya conocemos parcialmente: "*Secundum hoc ergo forma rei factae dependet a causa efficiente, secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae*"[72]. Por un lado tenemos el agente predicamental: "Est autem aliquod efficiens a quo forma rei

---

[70] *Sum. Theol.*, Iª, q. 42, a. 1, ad 1.

[71] *Q. de Anima*, a. 9. –Encontramos una fórmula incluso más larga: "Potentia ad esse non solum accipitur secundum… modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae, sed etiam secundum modum potentiae activae, quae est ex parte formae... Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi" (*De Pot.*, q. 5, a. 4, ad 1).

[72] Una fórmula parecida: "Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati, per cuius formam potest reduci in actum: nam omne agens agit per formam suam" (*C. Gent.*, III, 88, Item).

factae non dependet per se et secundum rationem formae, sed solum per accidens: *sicut forma ignis generati ab igne generante per se quidem et secundum rationem suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eumdem gradum teneat*, nec forma ignis aliter sit in igne generato quam in generante, sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia". Es una afirmación del principio de causalidad como «descenso» ontológico, es decir, como «participación» propiamente dicha. Por consiguiente, también dentro mismo de la causalidad predicamental se insertan el agente y la causalidad trascendental. El texto continúa decididamente en ese sentido: "Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, *oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formae per se* et secundum propriam speciei rationem". Ese principio, incluso para las formas corpóreas, debe ser incorpóreo: "Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formae, hoc habet in quantum agit virtute principii incorporei, quasi eius instrumentum; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non incipit esse nisi in hac materia"[73].

Desde ahora en adelante se puede pasar a la fórmula de la dependencia del agente predicamental con respecto al agente trascendental, según el modelo del *De Causis*.

6. *Virtus inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis*: "In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit et virtutem in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam aut etiam applicat eam ad agendum". Ello continua de principio en principio, siguiendo la «*scala entium*» hasta el grado superior: "Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum"[74]. La relación causal es, pues, un vínculo metafísico antes que físico. Se constituye primero en las profundidades mismas del ser, en la subordinación de acto a acto, hasta alcanzar el Acto supremo que mantiene y sostiene todos los demás. Esta doctrina permite salir, de manera rigurosamente teórica, del atasco de un rígido mediatismo causal.

---

[73] *De Pot.*, q. 5, a. 1. –En ese sentido: "Si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 1).

[74] *C. Gent.*, III, 70, Praeterea.

7. *Agens naturale facit unum, agens voluntarium facit plura*: "Ab uno naturali agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest; quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam. Forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est; formae autem intellectivae, per quas aliquid (aliquis) voluntate agit, sunt plures"[75].

8. *Agens naturale agit transmutando, agens separatum agit ad esse ipsum*: "Cum agentia naturalia non agant nisi transmutando, nihil autem transmutetur nisi ratione materiae, causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam, inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causa dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium, quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, et per consequens *sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse et non quantum ad ipsum esse absolute*"[76]. La subordinación dinámica de los principios está fundada en la perfección del acto, que es el fin de la producción, y, en el fondo, es el acto mismo lo que produce el acto donde haya un acto o una perfección de ser.

9. *Agens inferius praesupponit agens superius*: La causalidad predicamental no debe ser concebida como la producción que se realizaría recibiendo un impulso externo, sino que es la actualización del ser en la esfera del ser determinado y particular, puesta en movimiento y dirigida desde el interior por la producción intensiva por parte de la Causa superior, que asegura su resultado y su consistencia al mismo tiempo que la continuidad de su inserción en el cosmos y sus elementos. La expresión metafísica es austera y eficaz a la vez: "Sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito, ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur… Nam etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur"[77]. La creación no

---

[75] *Comp. Theol.*, c. 96.

[76] *De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 5. –La emergencia del *esse* en cuanto acto, que domina la metafísica tomista de la causalidad, es sugerida claramente por Avicena: "Constat igitur ex hoc quod haec intentio cum fuerit ipsum esse, impossibile erit illa aequari in eo ullo modo eo quod non est possibile illa aequari in eo, nisi in respectu diffinitionis et est potior quantum ad meritum ipsius esse, et tunc meritum ipsius esse non est de genere ipsius diffinitionis, quia haec intentio non accipitur pro ipso esse: manifestum est igitur non esse possibile ut adaequetur illi; cum intentio non accipitur ipsum esse. Igitur attribuens rei esse in quantum est esse dignior est quantum ad esse quam ipsa res" (Avicena, *Metaph.*, tr. VI, c. 3; ed. cit., fol. 92 va).

[77] *De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 18. –"Impossibile est igitur quod aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis: et sic nullum agens post pri-

es sólo un hecho histórico del devenir real, sino la «situación metafísica» de la criatura continuamente realizada, sobre la cual se establece el ser y el actuar de toda causa real. Cuando la Causa Primera se inserta en la causa segunda, no se produce un simple acoplamiento de dos causalidades, sino que se trata de una «fundamentación» en el más intenso sentido: "In omni causarum ordine necesse est universalem causam particulari praeexistere. Nam causae particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens, particularis causa est, habet enim particularem effectum; est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cuiusdam terminus est. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi seu originem rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi"[78]. El proceso causal es, pues, una efusión de la causa en el efecto, sin pérdida. Ciertamente, la causa está presente en el efecto; y éste, saliendo, permanece unido a la causa, y la causa segunda permanece unida a la Causa Primera.

10. *Causa prima agit per seipsam, causa secunda per aliud*: "Illud quo operatur anima, dupliciter differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus; quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu vel intellectu: quae non est essentia eius, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alia a se, quia a seipso operari habet et ipse est sua virtus. Non autem dicitur anima operari aliquo quod non sit ipsa, sed pars essentiae eius, sicut corpora naturalia operantur forma quae est pars essentiae eorum, licet mediante aliqua virtute quasi instrumento, sicut ignis mediante calore"[79]. La realización íntima de esta dialéctica es el misterio oculto en el fondo de los seres. Podemos percibir su inagotable riqueza de modos y formas en la vida del Espíritu y en la actividad de la Naturaleza. Pero la reflexión teórica tiene su propia tarea de desvelar y manifestar, aunque lejanamente, esta admirable interacción de los principios en los órdenes trascendental y predicamental.

Leamos el bello texto que sigue: "Natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem, et ad id cuius natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est *esse*; sed ipsa essentia dat esse habenti: *et iste actus est quasi actus primus*. Egreditur autem ab essentia *alius actus*, qui est etiam

---

mum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter et non per accidens, quod est creare" (*De Subst. Sep.*, c. 8 (10), n. 58).

[78] *De Subst. Sep.*, c. 7 (9), n. 50.

[79] *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 6.

actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principium agendi; *et iste est actus secundus* et dicitur operatio; et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum; et talis actus est generare; et ideo, secundum modum intelligendi, natura non est principium ipsius, nisi mediante potentia"[80].

Es evidente, pero es necesario remarcarlo para terminar, que en toda esta cuasi-deducción trascendental de la estructura de la causalidad predicamental, la causalidad aristotélica conserva su valor en el tomismo. Es la doctrina que afirma que, en las sustancias finitas, el principio adecuado de la acción no es la forma sola, sino el compuesto, en cuanto todo lo real es operativo[81]. Pero, en el orden de los principios, el acto remite a la potencia operativa próxima, ésta a la forma sustancial, y ésta a Dios. Por consiguiente, ahora podemos decir que, si bien *forma dat esse et operari*, como causa segunda, Dios es quien lo hace como Causa Primera.

La estructura de la causalidad predicamental y trascendental

El examen del contexto paralelo del *De Potentia* (q. III, a. 7), que es más o menos contemporáneo, mostrará, analíticamente, la pertenencia de la causalidad al *esse* y la interpretación de la causalidad trascendental y de la predicamental[82].

---

[80] *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 2; Mand., I, 177.

[81] "Actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 77, a. 1, ad 3). Cf. *Quodl*., X, q. 3, a. 6: "Quod non habet per se esse, impossibile est quod per se operetur; unde etiam aliae formae non operantur, sed composita per formas". El punto decisivo está pues siempre en el *esse* y en la relación con el *esse*.

[82] Ambas exposiciones se corresponden, en cuanto al método y en cuanto al fondo doctrinal, punto por punto, salvo algunas diferencias de estructura. El *De Potentia* desarrolla ampliamente la analogía de la causa instrumental, de la cual no habla la *Suma*. De esta manera el *De Potentia* considera cuatro momentos de causalidad y la *Suma* se mantiene en tres. Luego, la *Suma* estudia separadamente la causalidad divina en la «conservación» de las criaturas (q. 104, 1-2) y en su mutación (q. 105), mientras que en el art. 7 (*loc. cit.*) del *De Potentia* se abarcan las dos. La analogía del «instrumento», que es característico de la *C. Gent.* o del *De Potentia*, se vuelve a

1. *Afirmación de la causalidad predicamental*: Esto está dirigido en primera instancia contra el ocasionalismo teológico de Maimónides, para quien la afirmación de la causalidad total de Dios elimina parcialmente la causalidad de las criaturas. La reivindicación de la causalidad natural está basada, primero, en la experiencia sensible, que nos da testimonio continuo de los procesos de producción de los seres, y, luego, en la estructura misma de las cosas, las cuales se muestran dotadas de propiedades y cualidades activas, por cuanto pueden hacer uso de ellas por su propia actividad: "Nisi enim res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae; sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret". Por otra parte, Dios, siendo eminentemente activo, decide que la criatura se le asemeje por su actividad y por su obrar: "Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex qua factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere"[83]. Según la crítica que sigue en el texto, el origen filosófico de este ocasionalismo debe ser buscado en una concepción exclusivamente extrínseca de la causalidad, y en la reducción de todas las formas, incluso sustanciales, a accidentes. Así, el mundo de la experiencia, de las artes y de la ciencia involuciona totalmente y permanece suspendido en el vacío sin ningún apoyo. El *De Potentia* hace seguidamente una exposición detallada de la teoría platonizante de Avicebrón, que enseña que en la naturaleza no son las sustancias corpóreas singulares las que actúan, sino una cierta «*vis spiritualis penetrans per omnia*

---

encontrar también en el *Comp. Theol*., c. 130 (ello podrá servir quizá para la cronología de esta obra incompleta), pero en la *Sum. Theol.* permanece en el último plano (reducida a un paréntesis que explica la causalidad eficiente en la «aplicación»: «…sicut *etiam* artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit»). Se podrá observar también que en el *De Potentia* la distribución de la materia parece un poco más incierta en comparación con la maestría evidente de la *Suma* (así, por ejemplo, en el *De Potentia*, la cuestión que nos ocupa, el art. 7, es insertado en el tratado de la creación).

[83] La *Suma* a penas hace alusión al ocasionalismo en general. Omite también el argumento sacado de la experiencia sensible, mientras que los dos argumentos siguientes del *De Potentia* son dados en orden inverso. El primero (que aparece en segundo lugar) está más desarrollado y acentuado que en el *De Potentia*: "Virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur; quinimo, omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 5 c.).

corpora», que muchos autores de la escuela agustiniana definirán como «luz»[84]. Se trata, así, de una causalidad cósmica universal e inmanente, que cumple la función de intermediaria entre los cuerpos naturales y la Causa Primera, lo que, como observa Santo Tomás, no explica en absoluto los procesos evidentes que se constatan en la naturaleza, sino que los priva de sentido. Por consiguiente, es necesario admitir que Dios actúa directamente en la naturaleza, y que ésta ejerce igualmente su actividad en su propio ámbito: "Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operetur".

2. *La causalidad trascendental, fundamento de la predicamentalidad*: La prueba del *De Potentia* abarca cuatro momentos de la actividad causal en la fundamentación de lo real. Su desarrollo debe mostrar progresivamente la compenetración de la causalidad divina en la causalidad creada, hasta la interioridad total en la acción de la criatura, tanto con respecto a la causa como con respecto al efecto en su propio devenir y en su realización. En la exposición de los tres primeros momentos, ambos textos (la *Sum. Theol.* y el *De Potentia*) van a la par, pero en orden inverso. El orden seguido por el *De Potentia* es más natural, pero el de la *Suma* es más denso desde el punto de vista de la doctrina, y tiene una expresión más sólida.

a) *Causalidad de «fundamentación»*: "Sciendum est quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. *Uno modo quia tribuit virtutem operandi*; sicut dicitur in VIII *Phys*., quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus; et hoc modo *Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt*, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, *sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse*, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse".

---

[84] La *Sum. Theol.* estudia más adelante la posición de Avicebrón (Iª, q. 115: De actione corporalis creaturae, a. 1: Utrum aliquod corpus sit activum) y habla de una «*forma spiritualis et immaterialis*», que, no estando limitada por la cantidad, «*potest effluere per actionem in aliud*» y cumple la función de «*agens universale*». Es bien sabido que Avicebrón fue el origen inmediato del hilemorfismo universal, proclamado por la escuela agustiniana, la cual también tuvo muchos seguidores de lo que ha sido llamado «la metafísica de la luz» (*Lichtmetaphysik*), doctrina evidentemente derivada del neoplatonismo y de Avicebrón. –Sobre esos orígenes neoplatónicos de la «*Lichtmetaphysik*» y sus principales formas en la filosofía medieval, véase Cl. Baeumker, *Witelo*, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jarhunderts, Münster i. W., 1908, pp. 389 ss.

b) *Causalidad de* «*conservación*»: Es la continuación de la causalidad precedente: "Nam etiam *alio modo* conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum faciunt videre". En realidad, ese segundo aspecto, el de la «*conservatio*», es de naturaleza extrínseca, comparado con el primer aspecto que estaba incluido hacia el final del texto precedente, y que la *Suma* considera aparte, separado de la creación como momento propio de la fundamentación.

c) *Causalidad de* «*aplicación*»: Es el punto decisivo y final en la subordinación total de las criaturas al Creador: "Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius *in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem*; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum". Es evidente que la subordinación de los agentes naturales debe encontrar su punto de apoyo en un Motor inmóvil: "Et quia *natura inferior agens non agit nisi mota*, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc *non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum*"[85].

d) *Causalidad principal del* «*esse*» *por parte de Dios*: Esto es explicado en la segunda parte del artículo, la más extensa y profunda, donde Santo Tomás retoma de manera más sintética los numerosos casos de utilización de este argumento de la *Suma Contra Gentiles*. Comienza por la correspondencia necesaria –doctrina de inspiración aristotélica– entre la universalidad de extensión del efecto y la universalidad de eficacia de la causa, de manera que la causa particular se vuelve «instrumento» de la causa universal y actúa como tal. El punto sobresaliente del argumento es, sin embargo, de origen neoplatónico, y viene precisamente del *De Causis* (Prop. I), que es citado numerosas veces al final del artículo. Este argumento, en su fase decisiva, gravita alrededor de la emergencia del *esse*, en función de la actualidad absoluta y primaria que le pertenece con relación a cualquier otro acto: "Unde quarto modo unum est causa actionis

[85] Al contrario, la exposición de la *Sum. Theol.*, en su «*resolutio*», sigue el cuadro de las cuatro causas en lo que se refiere, sucesivamente, al fin, al eficiente y a la forma (la materia, que no es principio de acción, es omitida). Este procedimiento es más conciso, pero también parece más sólido. El segundo argumento es, en sustancia, el tercero del *De Potentia*. El segundo del *De Potentia* es desarrollado en la *Sum. Theol.* separado de la cuestión precedente, 104. El tercer argumento de la *Sum. Theol.* se corresponde con el primero del *De Potentia*, pero adquiere, en su nueva posición, una mayor eficacia, como pronto diremos.

alterius, *sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis*"[86]. Seguidamente encontramos el principio de correspondencia entre causa y efecto: "Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum". Pero la universalidad del *esse* trasciende la de cualquier acto y, por consiguiente, la de cualquier causa, particular o universal. En consecuencia, el *esse* está reservado a Dios: "*Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus*; unde etiam, ut dicitur in lib. *De Causis* (Prop. IX), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina". De esta manera vemos que se construyen dos planos de causalidad inmediata, uno predicamental y el otro trascendental; el último constituye, el primero es constituido: "Sic ergo *Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis*. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens *particulare est immediatum ad suum effectum*. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic *virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris*: nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in lib. *De Causis* (Prop. I) quod virtus causae primae agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum". Tocamos aquí el punto central de la causalidad desde el punto de vista metafísico. Es el principio que afirma que, si bien la sustancia predicamental es principio inmediato *ut quod* del actuar, el influjo de la causalidad divina es absolutamente "el más eficaz, el más inmediato, el más íntimo, el primero"; es la causalidad constitutiva. Este punto central metafísico de toda la argumentación tomista permanece intacto, aun cuando en la obra posterior la analogía de la causalidad instrumental queda en segundo plano[87].

---

[86] Esta «cuarta manera» del *De Potentia* ciertamente me parece que, en lo esencial, está expresada en la *Sum. Theol.* por el tercero de los tres modos de causalidad divina (*finis*, *agens*, *forma*), que son expresados allí con una fuerza extraordinaria: "Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum: finis vero et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium, sed ordine quodam". Primero está el fin, luego el agente, pero el sitio de honor le corresponde a la «forma», alrededor de la cual se concentra el aspecto resolutivo de la causalidad de una manera inesperada: "Tertio autem forma eius quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim, quae incidit per suum acumen" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 5). Pronto volveremos sobre este punto decisivo.

[87] Aquí la analogía del instrumento vuelve con insistencia, incluso en las respuestas (véase ad 3, ad 5, ad 7). La causalidad creada en acto es, pues, el resultado de dos causalidades: la «*virtus*

En la conclusión del artículo, como corolario de la importancia radical de la causalidad divina, se hace alusión a la verdad de la presencia divina universal en los seres, en lo que hay una diferencia con las causas universales cósmicas, como diremos. A continuación se resume: "Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet *in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit*". Ésa es la razón de la inefable, pero no menos real, «interioridad inmediata» de Dios en las cosas: "Et cum coniunxerimus his quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse; sequitur quod ipse in quolibet operante *immediate* operetur, non exclusa operatione voluntatis vel naturae"[88].

Así pues, hemos vuelto al punto: Dios es la «causa total» del ser en su ser y en su actuar. En cuanto ser total, Dios es causa *inmediata*, porque su influencia sobre la criatura es «aquello por lo cual» (*virtus qua*) toda criatura actúa, ya sea una causa natural o libre. Entonces, debemos reconocer que sólo Dios es digno de ser llamado causa sin restricción alguna. Del mismo modo, las otras propiedades primeras metafísicas sólo convienen a las criaturas como «participaciones», en el sentido radical que la palabra acaba de adquirir en la concepción tomista de la causalidad. Entonces, no es sorprendente ver que Santo Tomás denomina a Dios –y a veces en el mismo contexto– causa extrínseca e intrínseca[89]. En efecto, es extrínseco a la criatura por la distancia ontológica infinita, y es intrínseco por la inmanencia causal. Esta causalidad se aplica tanto en el ámbito de la realidad de la naturaleza como en el del espítitu, y, en este último, tanto a la inteligencia como a la voluntad; y se aplica a esas dos facultades

---

naturalis» propia de los sujetos singulares que actúan, que "inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura" y el impulso divino actual (*vis qua agens agit*) que actualiza la «*virtus naturalis*». Esta última es concebida con un vivo realismo partiendo de la analogía de la «*vis instrumentalis*», es decir, como impulso que dura tanto como la acción misma: "Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus in instrumento artificis" (ad 7).

[88] La causalidad creada y la increada alcanzan al efecto, cada una en su orden propio (ad 1) y según una relación incomparable, que, por una parte es la de la mayor distancia metafísica (finito-infinito), y a la vez la de la más íntima pertenencia: la dependencia en el ser (ad 4, ad 11).

[89] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 4: "Utroque modo [objetivamente y subjetivamente] proprium est Dei movere voluntatem, sed *maxime secundo modo* interius eam *inclinando*". Como hemos visto, Dios es aquí causa intrínseca, incluso más interior que las causas intrínsecas mismas, porque Él es la única causa totalmente inmanente. Pero en razón de su trascendencia debemos llamarla también causa extrínseca: "Dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio"(*loc .cit.*, ad 2).

igualmente desde el punto de vista objetivo, de la presentación del objeto (lo verdadero, el bien…), y desde el punto de vista subjetivo, de la producción de la facultad y de la moción al acto.

Con respecto al intelecto, Dios es la causa del intelecto, de la inteligencia, y, por consiguiente, del acto mismo de intelección: a) "Quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligere. Unde cum *primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi*". b) "Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia praeexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius". Así, la metafísica platónica de la idea con carácter dispersivo se hace válida y unitiva para las esferas de lo real, únicamente por la concepción unitaria intensiva de la causalidad sobre la base de la creación, según la doble participación: a) "Sicut enim *omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus ut actu intelligant*", b) "sic etiam derivantur in creaturas ut subsistant". Ello significa una causalidad total, ya sea desde un punto de vista subjetivo, o bien objetivo; tanto en la extensión como en la intensidad: "Sic igitur Deus movet intellectum creatum, a) *in quantum dat ei virtutem ad intelligendum*, vel naturalem vel superadditam [y por la fe y la gracia]", b) "*et in quantum imprimit ei species intelligibiles* et" c) "*utrumque* tenet et conservat in esse"[90]. Es evidente que la expresión verdaderamente enérgica "…in quantum imprimit ei speciem inte-

[90] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 3. Cf. *Comp. Theol.*, c. 129, donde la causalidad (total) de Dios es aplicada a la verdad de toda concepción y certeza creada: "*Cum ipse* (*Deus*) *sit veritas prima*, a qua omnis alia veritas certitudines habet sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis, *nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina*, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum". –En su fundamental estudio sobre la participación, G. Söhngen opone aquí la «*participatio obiectiva*», defendida por San Agustín y la escuela agustiniana, a la «*participatio causalis*», de origen aristotélico, que ya no es una verdadera participación: "In der Participatio mere causalis ist die gnoseologische Teilhabe in ihrer Eigenbedeutung aufgegeben und restlos in die ontologische Teihabe züruck gelöst. Teilhabe als modus cognoscendi fällt hier unter den Tisch". Según el autor: "Thomas entscheidet sich für die Participatio mere causalis" (*Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung*, *loc. cit.*, 127). Según los puntos de vista que hemos intentado exponer, la causalidad aristotélica es elevada en el tomismo al nivel de la participación como «causa total». Así, la misma causalidad eficiente es referida a la forma, y Dios se vuelve la causa más íntima en cada orden de las cosas, por consiguiente, también en el orden cognitivo. Los textos antes citados lo muestran claramente. Léase también en la *Sum. Theol.* (que Söhngen utiliza con preferencia): "Ea quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum *qui est prima veritas*, et ad voluntatem intelligentis per quam aliquid actu consideramus" (Iª, q. 107, a. 2). –"Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor" (*Ibid.*, *loc. cit.*, a. 3).

lligibilem" no quiere negar en absoluto la actividad del intelecto creado (Santo Tomás, en efecto, fue el más decidio de los defensores del intelecto agente individual), pero quiere afirmar precisamente el carácter total y radical de la Causa Primera.

En cuanto a la voluntad, Dios es la causa, y del bien que atrae la voluntad, y de la voluntad que es atraida por el bien: "…movetur ab obiecto quod est bonum, et ab eo quod causat virtutem volendi". Más aún, sólo Dios, porque es el Bien supremo, puede mover *sufficienter et efficaciter* como «objeto total» la voluntad creada: a) "Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. *Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet ut obiectum*". Lo mismo vale para el impulso subjetivo: b) "Similiter autem et *virtus volendi a solo Deo causatur*. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. *Inclinare autem in bonum universale est primi moventis* cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini". Este "*inclinare in bonum universale*" implica, como se ha dicho, no una "*inclinatio indeterminata*" en el sentido molinista, sino inclinación intensiva y total. Precisamente ésta es la razón por la cual se dice que Dios mueve: "…maxime secundo modo interius eam (voluntatem) inclinando"[91]. Es evidente que toda concepción creacionista considera a Dios como causa total, pero el modo de manifestación hacia el exterior de la causalidad total posee una «*resolutio*» teórica propia y original: corrientes doctrinales. Para el tomismo, que es la que aquí nos interesa, la causalidad total posee una «*resolutio*» teórica propia y original, que es precisamente la «*resolutio*» de todos los actos y de todas las perfecciones predicamentales y trascendentales en el acto intensivo y emergente del *esse*. Las otras escuelas, al contrario, conocen únicamente la existencia como «hecho» de realización de lo posible.

Parece que hemos llegado a la última palabra sobre lo que llamaríamos la fundamentación última de lo real en el pensamieno tomista: como todos los actos y todas las perfecciones del ser son actualizadas por el *esse* (partipado) –que es el acto □□□□□□□□□□□□□□□, acto y siempre acto y sólo acto, aun cuando sea por participación–, Dios –que es el *esse* (por esencia), y, por consguiente, causa propia directa e inmediata del *esse* participado– es causa propia directa e inmediata de todos esos actos y de todas esas perfecciones. Nunca se dirá suficientemente que el *esse* es en verdad el principio «mediador trascendental» que fundamenta y exige la causalidad total intensiva de Dios con respecto a la criatura. Aquí se puede explicar la relación estrecha, que se encuentra en los textos tomistas, entre la causa formal y Dios mismo, evidentemente allí

[91] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 4.

donde entre forma, *esse* y Dios, con una extrema audacia «parmenidiana», se establece una relación de pertenencia íntima esencial:

a) *Quia forma rei est intra rem*

et b) *tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior*

et c) *ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus,*

d) *sequitur quod Deus in omnibs intime operetur*[92].

Así pues, Dios es causa de todo y causa total *inmediata*, etc., porque es causa del *esse* que es el «primer mediador», es decir, lo que actualiza todo acto. El término «mediador trascendental» aplicado al *esse* para fundamentar la causalidad universal y total de Dios, es sugerido por Santo Tomás mismo en un texto admirable de su juventud[93], paralelo a los textos ya citados, según el cual igualmente: "…*Solus Deus immediate omnia operatur et res singulae proprias operationes habent*, per quas causae proximae rerum sunt". La «*resolutio*» en el *esse* es categórica, y está expresada en una fórmula sintética que puede servir de prólogo o conclusión de una exposición analítica de las obras posteriores. La autoridad principal es el *De Causis*.

a) La causalidad del «esse» como fundamento de la causalidad del actuar: "Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus".

b) La causalidad creada surge de la causalidad divina del «esse»: "Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in libro *De Causis*, Prop. I, dicitur".

c) La interioridad inmediata de la causalidad divina: "Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum; et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut *medium* coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu".

d) La totalidad de la causalidad divina engloba todo: "Non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro *De*

---

[92] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 5. –He aquí un texto, quizá contemporáneo, no menos admirable: "*In ordine enim causarum videmus quod causa prior intimius operatur quam causa posterior*. Unde illud quod natura producit, est intimius quam illud quod producitur per artem. *Quia ergo Deus est prima causa simpliciter, ideo eius operatione producitur illud quod est intimius ipsi rei, scilicet esse eius*" (*In Ep. ad Hebr.*, c. IV, lect. 2; Parm., XIII, 705 a).

[93] *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 (Mand., II, 25 s.; Parm., VI, 389 b).

Causis, ibid., dicitur, causalitas causae secundae finaliter est per causalitatem causae primae"[94].

He aquí también otras fórmulas contemporáneas, con la misma audacia metafísica, que pueden confirmar, si aún es necesario, esta línea de penetración divina que hemos intentado trazar: "Sicut illud quo est (anima) formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae eius, sed ipsum suum esse; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae eius, sed ipsum suum vivere. *Sed id quo est et quo vivit effective est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit*: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum, in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. Deus autem non est nec vivit ab aliquo efficiente principio, sed ipse etiam est suum vivere et suum esse"[95]. En el mismo contexto hay incluso una fórmula más rigurosa: "Illud quo operatur anima dupliciter differt ab ipsa. *Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus*: quae constat ab anima differre"[96].

Así pues, se puede hablar de un desarrollo, en la doctrina tomista, en cuanto a la articulación de sus frases. La tesis platónica de la causalidad total de derivación se profundiza dentro de la causalidad de producción, pero de manera que se llega a una afirmación cada vez más enérgica de la totalidad y de la intimidad de la causalidad divina en la acción creada: totalidad de la interioridad e interioridad de la totalidad. Es evidente que este «íntimo», repetido en todas partes en los textos de Santo Tomás, con tanta pasión especulativa, significa la causalidad total, lo que nos permite intentar una fórmula de analogía a título exclusivo de tentativa semántica: Dios es Causa Primera total de todo ser en su constitución propia y en su actuar propio, precisamente en cuanto es el *Esse subsistens* (*per essentiam*). Entonces, puesto que el ser real de la esencia y de sus principios sustanciales y accidentales es en virtud del *esse* participado, y este último, a su vez, es en acto por la participación del *Esse subsistens* (creación y conservación), de la misma manera el obrar de la criatura, o su paso al acto, la «vibración» de sus principios operativos, se hace en virtud de la vibración íntima, profunda, inmediata, eficaz…, ejercida y producida por Dios, que es el *Esse* por esencia, en el acto de *esse* del ser por participación. Esto nos

---

[94] En la defensa de la causalidad predicamental contra el platonismo de Avicena se encuentra la analogía del «instrumento» que también será desarrollada en la *C. Gent.* y en el *De Potentia*, como ya hemos observado: "Agens naturale agit non formam sed compositum, reducendo materiam de potentia in actum; et hoc agens in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formae potentiam dedit" (loc. cit, ad 4).

[95] *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 5.

[96] Loc. cit., ad 6.

permite comprender que el modo propio por el cual Dios alcanza, y, por consiguiente, mueve a la criatura, es el modo «constitutivo» o fundante del ser y del obrar, es decir, el de la «*causa efficiens et conservans*». El sentido de ese modo de penetración divina ya no se presta a equívoco, a pesar de toda la audacia de la exigencia metafísica de Santo Tomás, que no va a la zaga de Parménides, Proclo, Eckhart, Cusa, ni Espinoza, ni a los metafísicos del panteísmo idealista: "Sed tamen aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam *alia agentia operantur, ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur; Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens*. In mundo ergo erat (Verbum) ut dans esse mundo"[97].

Cuando llamamos al *esse* participado el «mediador trascendental» de la penetración de la causalidad divina en la criatura, no se trata de «mediador» en el sentido de «causa eficiente intermediaria» entre Dios y la criatura. Es evidente, porque, al contrario, el *esse* participado es el «término» propio de la causalidad divina, que constituye el ser finito tanto en su ser como en su actuar, y recibe así su «medida» o su propio grado ontológico de la forma o esencia a la cual se une: "Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma autem naturalis principium est esse naturalis"[98]. La unidad del *esse per essentiam* exige la unidad del *agens per essentiam*, la cual se expresa y se actualiza como una presencia total e indivisible fundamental, que es tanto presencia que funda como causa que produce, y no una «pura presencia del presente».

---

[97] *In Ev. Ioannis*, c. 1, lect. 5, n. 183.

[98] *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 3. Cf. ad 10: "Inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et iustificatur; nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata; potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur".

TERCERA PARTE

LA DIALÉCTICA DE LA CAUSALIDAD

SECCIÓN I: LA INMANENCIA DE LA CAUSALIDAD

La transposición de la causalidad aristotélica

La crítica del platonismo en el *Comentario sobre el Liber de Causis* de Santo Tomás se apoya en el tema fundamental del realismo aristotélico: *la inmanencia de la forma en el concepto*. Así, el caballo o el hombre no son lo que son por una simple «semejanza» con su propia forma o naturaleza separada, sino que son caballo u hombre por su esencia. Más allá de la controversia sobre la interpretación del □□□□□□□□□□ y del □□□□□□ platónicos[1], es evidente para Aristóteles que la esencia del caballo, del hombre, etc., no puede existir ni ser comprendida sino como realidad del mundo sensible, por consiguiente, como presente en los diferentes individuos, caballos u hombres. Una primera consecuencia de ello es el carácter positivo de la *materia*, principio receptor real de la forma. No es, pues, pura «privación», como lo entendían Platón y los platónicos:

> "Considerandum est quod Platonici, materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non entis, ut Aristoteles dicit in I *Physicorum*[2]. Causalitas enim entis non se extendit nisi ad entia. Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen se extendit causalitas boni"[3].

El *carácter positivo* de la materia, reivindicada por el aristotelismo, contiene dos elementos que continúan y se compenetran, unidos por la opción inicial de Aristóteles por la realidad primordial en su manifestación como realidad sensible. El primer elemento de esta reivindicación es pues el análisis del movimiento y de los cambios naturales:

---

[1] Cf. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, p. 110 s. –El progreso con respecto a Platón realizado por Aristóteles está en la afirmación de que el ser está en todos lados y siempre, con cualquier forma, sin fractura (□□□□□□) y sin separación (□□□□□□□□□). –Cf. E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*, Vortr. d. Bibl. Warburg, III, 1923-24, p. 67 s. –Véase también, del mismo autor: *Platonismus und Mystik im Altertum*, Sitzb. d. Heidelb. Akad. D. Wiss. Philos. - hist. Kl., 1934-35, 2 Abhandlung, Heidelberg, 1935, p. 12 s. –En consecuencia, el aristotelismo –como también Hoffmann lo reconoce– se muestra más cercano del creacionismo cristiano que el platonismo.

[2] *Phys.*, I, 9, 191 b, 35 ss.

[3] *In lib. Dion. de Div. Nom.*, c. III, lect. única, n. 226. –Cf. *infra*, c. IV, lect. 2, n. 295 y lect. 21, n. 559.

"Materia in se non potest sufficienter cognosci nisi per motum; et eius investigatio praecipue videtur ad Naturalem pertinere. Unde Philosophus accipit hic de materia quae in *Physicis* sunt investigata, dicens: dico autem materiam esse quae secundum se, –idest secundum sui essentiam considerata–, nullatenus est neque quid, –idest neque substantia–, neque qualitas, neque aliquid aliorum generum quibus ens dividitur, vel determinatur"[4].

La materia aparece ante todo como el sujeto real del movimiento:

"*Et hoc praecipue apparet motu*. Oportet enim subiectum mutationis et motus alterum esse, per se loquendo, ab utroque terminorum motus, ut probatum est primo *Physicorum*[5]. Unde cum materia sit primum subiectum substans non solum motibus qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et alia accidentia, sed etiam mutationibus quae sunt secundum substantiam, oportet quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus quae sunt termini generationis et corruptionis, et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et accidentibus".

Seguidamente, la materia es también el punto de referencia, en el terreno noético, para el análisis estrictamente lógico-metafísico del devenir:

"Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam naturalis Philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria *Logicae*, quam in quarto huius[6], dicit affinem esse huic scientiae [= metaphysicae]. Dicit ergo quod oportet aliquid esse de quo omnia praedicta praedicentur, ita tamen quod sit diversum esse illi subiecto de quo praedicantur et unicuique eorum quae de ipso praedicantur, idest diversa quidditas et essentia".

Santo Tomás, precisando el «estado metafísico» de la materia, nos advirtió que no se debía hipostasiar la materia como si se la pudiera considerar como una realidad en sí, porque, como tal, sería el sujeto de los accidentes y de los cambios. Ese sujeto es la sustancia concreta. La materia, al contrario, debe ser concebida como la contrapartida de la forma en el orden sustancial:

"Sicut substantia est aliud per essentiam ab accidentibus, ita per essentiam aliud est materia a formis substantialibus. Quare sequitur quod id quod est ultimum subiectum per se loquendo, neque est quid, idest substantia, neque quantitas, neque aliquid aliud quod sit in aliquo genere entium".

---

[4] *Metaph.*, VII, 3, 1029 a 20.

[5] *Phys.*, I, 6, 189 a 11 ss. (espec. 29 ss.).

[6] *Metaph.*, IV, 3, 1005 b 22.

La materia es, pues, algo positivo que se encuentra fuera, tanto de la afirmación (posesión, □□□□□□) como de la negación (en cuanto pura privación, □□□□□□□□□□). Según la interpretación de Aristóteles, si bien el error de los Presocráticos era concebir la materia como afirmación, sin restricción[7], Platón y los Platónicos se han equivocado, confundiéndola con la negación y la privación:

> "Neque ipsae negationes possunt per se praedicari de materia. Sicut enim formae sunt praeter essentiam materiae, et ita quodammodo se habent ad ipsam per accidens, ita et negationes formarum quae sunt ipsae privationes, secundum accidens insunt materiae. Si enim per se inessent materiae, numquam possent recipi salvata materia. Hoc autem dicit Philosophus ad removendam opinionem Platonis, qui non distinguebat inter privationem et materiam, ut in primo *Physicorum* habetur"[8].

La positividad ontológica y noética de la materia tiene para Aristóteles una correspondencia, y en cierto sentido su fundamento, desde el punto de vista fenomenológico, en el orden experimental. Es un paso al límite, según el método propio del análisis metafísico:

> "Materia, licet non sit posterior sed quodammodo prior, tamen aliqualiter est manifesta. Dicit autem «aliqualiter»[9], quia secundum essentiam suam non habet unde cognoscatur, cum cognitionis principium sit forma. Cognoscitur autem [materia] per quamdam similitudinem proportionis. Nam sicut huiusmodi substantiae sensibiles se habent ad formas artificiales, ut lignum ad formam scamni, ita prima materia se habet ad formas sensibiles. Propter quod dicitur primo *Physicorum* quod materia prima est scibilis secundum analogiam"[10].

Así pues, el mundo de la experiencia sólo puede comprenderse con la ayuda de principios reales de experiencia, y no se lo debe volatilizar por un puro juego de afirmaciones y negaciones en la esfera formal de las abstracciones, como pretende el platonismo. La respuesta fundamental del aristotelismo al separatismo platónico está en la *concepción horizontal* del ser: el ser en cuanto ser se multiplica y se diferencia en sus diversas modalidades y formas; asimismo la vida, la inteligencia y todos sus diferentes grados de intensidad formal. Un ser «separado» de lo que es, una vida separada de los seres vivos, un intelecto, y

---

[7] *De Part. An.*, I, 1, 640 b 4 ss.

[8] *In VII Metaph.*, lect. 2, nn. 1285-1290, *passim*. –Cf. para Aristóteles: *Phys*., I, 9, 191 b 35 ss.

[9] □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (*Metaph.*, VIII, 2, 1029 a 32).

[10] *In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1296. –Cf. *Phys.*, I, 7, 191 a 8: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□.

más aún, un inteligible separado de los intelectos que conocen… son un contrasentido que destruye el fundamento de toda posibilidad de conocer, y hace imposible toda vida según la justicia y la virtud. En consecuencia, y *a fortiori*, la separación ontológica en sentido vertical de los géneros y las especies es una contadicción, puesto que el hombre no existe si no es en cuanto Pedro o Pablo. Ello vale también, y más aún, para los géneros con respecto a las especies subordinadas.

La crítica aristotélica que hemos esbozado, también es profundizada por Santo Tomás en el *Comentario sobre el De Causis*, directamente conectado con la estructura trascendental de lo real:

> "Sed haec positio[11], si non sane intelligatur, repugnat veritati et sententiae Aristotelis, qui arguit in III *Metaphysicorum*[12] contra Platonicos ponentes huiusmodi ordinem causarum separatarum secundum ea quae de individuis praedicantur: quia sequitur quod Socrates erit multa animalia, scilicet ipse Socrates et homo separatus et etiam animal separatum: homo enim separatus participat animal et ita est animal: Socrates autem participat utrumque unde et est homo et est animal".

La consecuencia directa del separatismo es precisamente la ruptura, e incluso la negación de la unidad, que es la condición necesaria de la consistencia del ser mismo:

> "Non igitur Socrates esset vere unum si ab alio haberet quod esset animal, et ab alio quod esset homo. Unde cum esse intelligibile pertineat ad ipsam naturam animae, utpote essentialis differentia eius, si ab alio haberet esse et ab alio naturam intellectivam, sequeretur quod non esset unum simpliciter. Oportet ergo dicere, quod a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem"[13].

Los atributos sustanciales deben constituir una unidad real, y por ello exigen una sola y misma causa. Es distinto con respecto a los accidentes, que pueden tener causas múltiples y diversas:

> "Eorum enim quae accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet id quidem quod est prius, ab aliqua universaliori causa procedere; quod vero est posterius ab aliquo posteriori principio; sicut animalia et plantae calidum quidem et frigidum ab elementis participant secundum determinatum complexionis

---

[11] Es la afirmación de la Prop. I: "Effectus Causae Primae praeexistit causae secundae" (ed. Bardenhewer, p. 163 s.; cita libre), de lo cual se sigue que "esse quod est communissimum diffunditur in omnia a Causa Prima".

[12] Cf. *Metaph.*, III, 6, 1103 a 11 ss.

[13] *In I De Causis*, lect. III; S., 23, 21 ss.

modum ad speciem propriam pertinentem, quod modum obtinent ex virtute seminali, per quam generantur. Nec est inconveniens quod ab alio principio aliquid sit quantum vel album, seu calidum".

Si, pues, la síntesis accidental puede realizarse en función de una variedad indefinida de principios, la síntesis sustancial, al contrario, debe formar y expresar una unidad real, indivisible, tanto en el orden predicamental como en el plano trascendental:

"Sed in his quae substantialiter praedicantur, hoc contingere penitus impossibile est: nam omnia quae substantialiter praedicantur sunt per se et simpliciter unum. Unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eamdem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simpliciter, vel simpliciter prima causa. Unde et Aristoteles hac ratione utitur contra Platonicos: quod si esset aliud animal et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes".

Este principio de intensificación del ser vale también en el orden trascendental de las perfecciones, pero la dialéctica interna es aquí de naturaleza completamente actual, sin mezcla de potencialidad; es una dialéctica de inclusión real y no de relaciones formales. Así, la inteligencia es también *vivere* y *esse*, y *vivere* es también *esse*. A su vez, el *esse* en general puede significar el ámbito extremo de lo real que no alcanza aún la vida y el conocimiento, de la misma manera que la vida en general puede indicar el primer grado de inmanencia sin alcanzar la inmanencia perfecta. Pero el *esse*, en sentido intensivo, comprende la vida y el conocimiento y toda otra perfección posible. Así, la vida, en sentido intensivo o perfecto, implica y se identifica con el conocimiento perfecto. De esta manera *esse*, *vivere*, *intelligere* son esencialmente e idénticamente lo mismo: Dios. Ahora bien, la misma unidad de los grados formales es exigida para el ser (lo viviente, lo inteligente…) por participación:

"Si igitur in immaterialibus substantiis aliud esset id quod est esse et aliud quod est vivere et aliud quod est intellectivum esse, ita quod vivere adveniat enti, vel intelligens viventi, sicut accidens subiecto vel forma materiae, haberet rationem quod dicitur. Videmus enim aliquid esse causam accidentis quod non est causa subiecti et aliquid esse causam substantialis formae quod non est causa materiae".

Las sustancias espirituales subsisten en su propia perfección formal:

"Sed in immaterialibus substantiis id ipsum esse eorum est ipsum vivere eorum, nec in eis aliud quam intellectivum esse: unde a nullo alio habent quod vivant et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint"[14].

[14] *De Subst. Sep.*, c. XI; ed. De Maria, III, p. 243 s.; Perrier, p. 163 s.

Las participaciones separadas valen únicamente para las cualidades accidentales de las inteligencias o ángeles, por ejemplo las especies cognitivas que las inteligencias superiores pueden comunicar a las inferiores. Ésta es la nueva situación de la metafísica, completamente original, que hemos definido más arriba con la noción de «*esse* intensivo». La crítica de Aristóteles al «*chorismós*» platónico ha establecido sin duda alguna esta situación en el orden predicamental, pero en el orden trascendental es siempre referida a Dionisio, como se ha visto. Sin embargo, el núcleo metafísico de esta doctrina es fundamentalmente de inspiración aristotélica. Ahora bien, en el tomismo, y particularmente en el *Comentario sobre el De Causis* y en el *De Substantiis Separatis* (los escritos que nos interesan más directamente), se encuentra un argumento aristotélico incluso más profundo, que se hace cada vez más eficaz en la polémica, y confunde supremamente al platonismo, golpeándolo en lo que reivindicaba ante todo, es decir, en su concepción de la divinidad. Ya sabemos que el platonismo, gracias al «*chorismós*», ubicaba a Dios «más allá» (□□□□□□□□□□) del ser y del conocer. Así, no se puede decir de Dios que sea ser, vida, inteligencia, etc., incluso por esencia. Efectivamente, el ser, la vida, lo inteligible, la inteligencia por esencia, son las perfecciones participadas por los participantes, mientras que Dios es el Uno, el no-participado, relegado en el santuario inaccesible de la posesión de sí mismo. Aristóteles ha invertido el orden de las perfecciones trascendentales concebidas dialécticamente por el platonismo, y la serie *esse*, *vivere*, *intelligere* es sustituida por la de *intelligere*, *vivere*, *esse*, atribuyendo a Dios como perfección única y fundamental, como esencia metafísica, el intelecto puro en cuanto forma perfecta de vida y forma suprema del ser. Es muy significativo que Santo Tomás relaciona inmediatamente la noción dionisiana del *esse* intensivo con la noción aristotélica del Pensamiento puro:

> "Et hoc concordat sententiae Dionysii supra positae: scilicet quod non aliud sit ipsum bonum, ipsum esse et ipsa vita et ipsa sapientia, sed unum et idem, quod est Deus, a quo derivatur in res et quod sint et quod vivant et quod intelligant, ut ipse ibidem ostendit. Unde et Aristoteles in XII *Metaphysicorum*[15] signanter attribuit Deo et intelligere et vivere, dicens quod ipse est vita et intelligentia, ut excludat praedictas platonicas positiones"[16].

Por consiguiente, no es verdad en absoluto que la universalidad sea un índice de perfección *en el orden formal*, porque la inteligencia y la vida son supe-

---

15 *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 26 ss.: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□ □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

16 *In liber de Causis*, lect. XXIV, 5 ss.

riores, en cuanto formalidades, al ser común a todo. El verticalismo neoplatónico, profesado también por el *De Causis*, falsea los valores de lo real:

> "Vivere viventis est ipsum esse eius, ut dicitur in II *de Anima*[17] et ipsum intelligere primi intelligentis est vita eius et esse ipsius, ut in XII *Metaphysicorum* [loc. cit.] dicitur"[18].

El intelecto está, pues, según Aristóteles, en la cima de la escala de los valores ontológicos, de manera que la vida de Dios es el acto simple y eterno del puro conocer que no tiene otro objeto más que su propia e indivisible esencia divina:

> "Quia vero secundum sententiam Aristotelis, quae in hoc magis catholicae doctrinae concordat, non ponimus multas formas supra intellectus, sed unam solam quae est causa prima, oportet dicere quod, sicut ipsa est ipsum esse, ita est ipsa vita, et ipse intellectus primus. Unde et Aristoteles in XII *Metaphysicorum*[19] probat quod intelligit seipsum tantum, non ita quod desit ei cognitio aliarum rerum, sed intellectus eius non informatur ad intelligendum alia specie intelligibili nisi seipso"[20].

Los platónicos, separando de Dios las perfecciones exclusivamente trascendentales, han perdido esas mismas perfecciones, que se dividieron y degradaron en su caída vertical. Así, han hecho vanas e imposibles las relaciones de pertenencia y de derivación entre las perfecciones mismas, y entre ellas y Dios:

---

[17] *De Anima*, II, 4, 415 b 13.

[18] *In liber de Causis*, lect. XII; S., 79, 10. –Para Aristóteles, véase *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 24.

[19] Cf. *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 15 ss. □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□□□□□□: □□□□(l. 25, y 33 ss.). –Nótese cómo Santo Tomás invierte inmediatamente la posición aristotélica, o más bien le da la última base: Dios puede ser llamado intelecto puro en cuanto es *ipsum esse*; esto es el fundamento, aquello lo fundado.

[20] *In liber de Causis*, lect. XIII; S., 83, 8 ss.

"Secundum Platonicos primum ens, quod est idea entis[21] est aliquid supra primam vitam, idest supra ideam vita est aliquid supra primum intellectum idealem. Sed secundum Dionysium, primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem, quod est Deus. Unde Aristoteles in XII *Metaphysicorum*[22] primo principio attribuit quod sit intellectus et quod suum intelligere sit vita, et secundum hoc ab eo omnia habent esse, et vivere et intelligere"[23].

Se puede hablar del tema del descubrimiento aristotélico de la *espiritualidad del ser*. En efecto, en la construcción de lo real, el platonismo procede por formas, no por actos. El acto es el descubrimiento teórico más simple y más original del aristotelismo. Con él, el Filósofo ha dado la noción más perfecta posible y, en adelante, definitiva, metafísicamente, de Dios. Entonces, Santo Tomás tuvo razón al hacerle este honor incomparable de interpretar la noción cristiana del Primer Principio mediante el acto aristotélico.

Es cierto que, aunque Aristóteles nunca alcanzó el concepto de Dios en cuanto persona libre, creadora, providencia, sin embargo, toda su metafísica del conocimiento conduce a la concepción de Dios como acto de pensamiento puro, y, en consecuencia, al umbral de la noción de persona espiritual. Si llama a Dios fin último del cual dependen los cielos y la tierra[24], ¿no deberemos proclamarlo también Causa Primera? Estudiando a Dios como Persona que ocupa el punto culminante de la espiritualidad como inteligencia y libertad, también idénticas al *esse per essentiam* propio de la divinidad, Santo Tomás considera

---

[21] Nótese la interpretación sintética de Santo Tomás. Como ya hemos dicho, supera el texto y el contexto de las fuentes platónicas, salvo Dionisio, según el cual –es muy importante destcarlo– Dios no es sólo el *esse*, sino el *superesse*. Más tajante es la posición de Gil de Roma, quien afirma: "Istam viam [la del *De Causis* y de los platónicos] sectando, Deus non est esse sed superesse" (*In I Sent.*, d. 8, q. 2; ed. ven., 1521, fol. 52 vb.). –En la misma línea de pensamiento, al margen del Comentario tomista a la Prop. IV ("Prima rerum creatarum est esse"), cuando Santo Tomás afirma su interpretación del principio platónico de la *perfectio separata* ("…Si albedo esset separata, non esset nisi una: nunc autem inveniuntur multae albedines diversae quae participant albedinem"), Nicolás de Cusa observaba: "*Non est in causatis aliud simplicius quam esse, quod est compositum ex finito et infinito*" (Cod. Cus., 195, fol. 8 vb.).

[22] Cf. *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 24 ss.

[23] *In liber de Causis*, lect. XVIII; S., 103, 16 ss.

[24] "Secundum sententiam Aristotelis, quae circa hoc est magis consona fidei christianae, non ponimus alias formas separatas supra intellectivum ordinem, nisi ipsum bonum separatum ad quod totum universum ordinatur sicut ad bonum extrinsecum, ut dicitur XII *Metaphysicorum* [XII, 7, 1072 b 14]" (*In Liber De Causis*, lect. X; S., 67, 26 ss.). Más arriba: "Causa prima est aliquid individuale distinctum ab omnibus aliis, alioquin non haberet operationem aliquam; universalium enim non est nec agere nec pati" (*ibid.*, lect. IX; S., 65, 3).

las relaciones de Dios con el mundo espiritual y material, y así, con la ayuda del aristotelismo teórico, supera las posiciones incompletas del aristotelismo histórico. La construcción suntuosa de lo real en el neoplatonismo de Proclo puede, en consecuencia, ser considerado desde diferentes puntos de vista[25]:

I. En todas las clasificaciones el *Unum* y el *Bonum* precede como *Imparticipatum*, separado en su plenitud inefable. Es lo Primero, superior a todo, e incluso tampoco se lo califica propiamente de «divino», porque ese calificativo es común a toda la esfera del *esse superius*.

II. Las esferas de la generación de lo real se corresponden con los grados de abstracción en sentido platónico: el *esse*, la *vita*, el *intelligere*. El *esse* abarca la totalidad de lo real, entendido como totalidad comprehensiva de todas las participaciones (y de los participantes). Se lo podría comparar, por la terminología, al *Umgreifende* de Jaspers. El *esse* pues, en la realidad, se presenta siempre como □□□ □□□□□□□□□□ □□□□: ser por participación.

III. En lo concreto hay también tres esferas en orden inverso a las precedentes: inteligencias, seres vivos, cuerpos. Puesto que la materia es considerada como *non-ens*, los modos de *esse* se agrupan alrededor de la inteligencia y del alma. La inteligencia constituye la esfera de lo inmóvil, y el alma la del movimiento.

IV. La esfera del *esse* es doble: *esse superius* y *esse inferius*. El *esse superius* forma la esfera de lo *divino* y continúa las «realidades separadas» en los diversos grados de *inteligencias divinas*, de *almas divinas* y de *cuerpos divinos* incorruptibles. El *esse inferius* es formado por las inteligencias no divinas, las almas no divinas y los cuerpos no divinos.

V. En cada una de las series por las cuales el *esse superius* o divino se expande, el comienzo está constituido, por así decirlo, por un Primero, no participado, subsistente en sí, que concentra en su unidad toda la realidad dividida en los participantes. Hay, pues, un *Ser* no participado (□□□ □□□□□□□□□□□ □□□□), cabeza de serie, porque el Uno está fuera de toda serie. Luego siguen las inteligencias divinas no participadas (□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□), luego el alma divina no participada (□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□), y finalmente el cuerpo divino (□□□□□□ □□□□□).

VI. La extensión de cada serie del *esse superius* comprende las sucesivas divisiones. El ser no participado abarca la esfera de los inteligibles, las formas separadas de Platón, que en Proclo se transforman las unidades inteligibles (□□□□□□□□ □□□□□□□□). El ser participado abarca los tres ámbitos de las

[25] Cf. la clasificación de E. R. Dodds (*op. cit.*, p. 181 s.) que está inspirada principalmente en las razones de la participación.

unidades inteligentes (□□□□□□□□ □□□□□□□□), de las unidades supra-cósmicas (□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□) y de las unidades intra-cósmicas (□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□). Los inteligibles, en cuanto que actualizan las inteligencias y son participados por ellas, deben precederlas en el estado ontológico de «ser no participado». Igualmente, con relación a las unidades inteligentes, la inteligencia primera divina precede, no participada, a las inteligencias divinas participantes. Finalmente, el alma divina precede, no participada, a las almas divinas participantes supra-cósmicas. La última alma divina supra-cósmica (y cósmica al mismo tiempo) precede, no participada, a las almas cósmicas divinas participadas en los cuerpos divinos. En fin, la última alma intra-cósmica divina precede a las almas intra-cósmicas particulares de los cuerpos corruptibles.

VII. La inserción de los grados ontológicos en la lógica del sistema se hace según un proceso de deducción rigurosa: el último elemento de la serie precedente se vuelve principio del cabeza de serie de la esfera siguiente.

VIII. La unidad parmenídea del ser es salvaguardada, porque las esferas del ser se sueldan una *dentro* de la otra, y coinciden en el Ser mismo. Cada una es cabeza de serie en la otra, según el modo de ser inferior de ésta. Cada una es en sí según su modo propio; y está en la esfera inferior (por ejemplo, como cabeza de serie) según el modo de ser inferior propio de su esfera.

IX. Mientras que Parménides se había detenido en el *Ens* separado, como afirma Proclo[26], aquí, al contrario, la verdad de los seres participantes y de las participaciones está en el Ser no participado, y el contenido de éste está en aquéllos. Asimismo para cada cabeza de serie. Proclo lo ha expresado en la célebre fórmula: "Todo está en todo"[27], como diremos.

X. Lo real está, pues, completamente presente en sí mismo, pero cada esfera lo actualiza (completamente) según un modo propio de presencia. Es *causaliter* (□□□□□ □□□□□□□□□) en el no-participado, comparado con las participaciones y con los participantes; es *essentialiter* (□□□□□ □□□□□□□□□□□) en las participaciones comparadas con los participantes; es *consequenter* o *per participationem* (□□□□□ □□□□□□□□□) en los participantes. Es la posición del *vivere* con respecto al *esse*, y del *intelligere* con respecto al *vivere*.

La conclusión es evidente: los grados de ser se corresponden con los grados de universalidad del conocimiento, y están ordenados según estos últimos; los

---

[26] Proclo, *Elementatio theologica*, Prop. 103. –El *De Causis*, Prop. XII [XI] no tiene la fórmula incisiva de Proclo, pero da la substancia del argumento.

[27] □□□□□□□□□□□□□□□□□□ (*Elem. Theol*., Prop. 103; Dodds, 92).

grados de causalidad se corresponden con los grados de ser y se siguen según el mismo orden.

Los teoremas de la causalidad son, ante todo, teoremas del ser y, en primer lugar, del conocer. Así pues, Proclo cierra el círculo platónico sobre el doble frente de polémicas: contra el aristotelismo niega la inteligibilidad y, por consiguiente, la causalidad del ser; contra el cristianismo niega la divinidad de lo real y, pues, la identidad del ser y de lo verdadero. Puesto que el ser, para ser verdadero, tanto en la totalidad como en sus partes, debe ser uno, siempre debe presentarse en forma de unidad que, de alguna manera, acoge en sí el todo y se abre al todo. Santo Tomás, criticando a fondo la concepción platónica de lo real, y la estructura vertical de la causalidad que se desprende de ello, ha revelado algunos principios e ideas teóricas de origen neoplatónico, los cuales, acogidos y absorbidos en la síntesis tomista del aristotelismo, constituyen incluso la clave de los puntos más decisivos de la metafísica tomista. Es ciertamente verdadero que esos principios tienen en el neoplatonismo un significado distinto que en el tomismo, pero es igualmente verdadero que el Doctor Angélico los ha tomado de Dionisio, del *De Causis* y de Proclo, sin hablar de la influencia secundaria, pero ciertamente real de San Agustín, de Boecio y de los grandes comentadores árabes. Se podría decir que la esencia del espiritualismo y del personalismo aristotélico es elevada al nivel del creacionismo cristiano por medio del método platónico de la participación. Ahora bien, nos parece que los elementos principales de esta dialéctica de la causalidad, que el tomismo asimila transformándolos, son los siguientes:

1. *La noción de participación metafísica*: La primera división real es en ser por esencia y ser por participación; desde el punto de vista heurístico es más universal que la división en acto y potencia. Las tesis centrales de la metafísica tomista son: a) la demostración de la creación y de la moción divina, es decir, la dependencia total de la criatura *in esse et fieri* con respecto a Dios, b) la composición de esencia y *esse*, que constituye la «diferencia metafísica» entre la criatura y Dios. Esas tesis dependen exclusivamente de la noción de participación.

2. *La noción del «esse» intensivo*: El *esse* no es sólo el acto mental (*esse* lógico) o el ser en acto real (el *esse* de las categorías), sino el acto de todo acto, o la perfección suprema. Todas las otras formalidades y perfecciones son sus «participantes» en dos sentidos: primero, porque el *esse* es el acto de toda formalidad y perfección, y éstas son potencia con respecto a él; luego, el *esse* realizado o pensado en su expansión formal es la totalidad que abarca todas las perfecciones, que, por consiguiente, son sus participaciones.

3. *La noción de causalidad metafísica*: Causar es producir fuera de sí, distinguiendo de sí. Pero la primera producción es dar el acto que es, y la primera distinción es darlo según la primera diferencia metafísica, que es precisamente

la participación. La causalidad implica, por consiguiente, por parte de la formalidad participada, una «caída ontológica», el salto infinito de lo que es por esencia (la causa) a lo que es por participación (el efecto). El efecto que participa es ciertamente parecido a la causa participada *con relación a la formalidad* recibida, pero al mismo tiempo es diferente *con relación al modo* de tener, constituido por la diferencia metafísica de la participación.

4. *La noción de causalidad universal*: El *esse* (*actus essendi*), que es «el efecto más común», es el efecto propio de la Causa Primera. La materia primera, realidad infinitamente alejada del acto, puede ser causada sólo por la Causa Primera. Las *sustancias espirituales*, formas simples dotadas de la capacidad ilimitada de alcanzar a Dios mismo, por conocimiento y amor, son causadas inmediatamente por la Causa Primera, el *esse per essentiam*.

Santo Tomás despoja la participación platónica de sus errores de método, recurriendo a Aristóteles, pero a un Aristóteles alumno de Platón, sobre todo por la intermediación de Dionisio, y del *De Causis*. La Causa Primera es la Inteligencia absoluta como Persona, pero posee la cualidad metafísica absoluta del *esse per essentiam*. El primer elemento es aristotélico, el segundo es platónico, la síntesis es la obra de Santo Tomás. En realidad, *en el platonismo histórico la participación elimina la causalidad*, tanto en el ámbito trascendental como en el predicamental. En el primero, el separatismo formal reduce el *esse* a «criatura primera» y, por consiguiente, a una participación. En el segundo, el separatismo real hace que los participantes reciban una semejanza del acto participado y no una participación del acto mismo.

Asimismo, *en el aristotelismo histórico la causalidad destruye la participación*. En el ámbito trascendental, Dios, en el gozo supremo del acto de conocimiento de Sí, no puede admitir «otros» objetos distintos de Sí. En el predicamental, la producción se hace en los límites de la especie en virtud de la forma, de manera que el efecto sigue a la identidad específica y no a la participación.

En conclusión: *la participación platónica es unívoca* tanto en el orden trascendental como en el predicamental. El Uno es no participado, los «*entia*» derivan del *per se ens*, los seres vivos de la *per se vita*, los hombres del *per se homo*, en una semejanza y derivación unívocas. De la misma manera, *la causalidad aristotélica es unívoca*. En el orden trascendental, Dios, Intelecto puro, es incomunicable, porque es objeto de deseo y no principio de producción. En el predicamental, el hombre engendra al hombre y la planta produce la planta: la causa y el efecto están en el mismo plano ontológico en una perfecta identidad de naturaleza.

Tenemos la impresión de que en el tomismo la estructura de la causalidad ha sido elaborada en dos niveles distintos y antitéticos. En el nivel trascendental se sirve del principio platónico de la participación, en el nivel predicamental acepta totalmente el principio aristotélico de la causalidad. Se ha hecho notar que la

fusión o la superación de la antítesis se encuentra en principio en la concepción aristotélica de la divinidad personal, acto puro de conocimiento y de voluntad. ¿Cómo se realiza la fusión?

La transposición de la causalidad platónica

El punto sobresaliente de la interpretación sintética que Santo Tomás aplica a Aristóteles, para vencer el mediatismo y el separatismo platónicos, es seguramente su defensa de la Providencia divina universal, que reivindica en las obras de su madurez con una extremada energía como doctrina del Filósofo[28]. El argumento principal también es sacado de la noción de participación: Dios, siendo el *esse* intensivo subsistente, posee un conocimiento intensivo en el más alto grado, de manera que, en su propia esencia, alcanza la realidad de la más mínima parcela de lo real. La negación de la providencia divina contradice "communi opinioni hominum, non solum plebis, sed etiam sapientium". La refutación de esta negación se hace en dos etapas: primero, Santo Tomás demuestra la ciencia universal divina de todas las cosas; luego, reivindica la doctrina de la providencia, establecida por Aristóteles.

1. *La ciencia universal de Dios*: Basándonos en el principio del *esse* intensivo, debemos decir que, del mismo modo que el *esse* divino contiene el ser de todas las cosas, la ciencia divina abarca la realidad de todas las cosas en su propia y última determinación.

> "Oportet ex necessitate hoc firmiter tenere quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore vel a quocumque cognoscente, certissimam cognitionem habeat".

La *demostración* tiene como primer argumento la identidad de *esse* e *intelligere* en Dios.

> "Ut enim supra habitum est, Dei substantia est ipsum eius esse. Non est enim in eo aliud esse atque aliud intelligere: sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum. Oportet igitur quod sicut eius substantia est suum esse, ita etiam eius substantia sit suum intelligere seu intelligentia, ut etiam Philosophus concludit in XII *Metaphysicae*"[29].

---

[28] *De Subst. Sep.*, c. 13.

[29] *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 24.

La identidad del *esse* y el *intelligere* es probada por el principio platónico de la *perfectio separata*:

> "Sicut igitur eius substantia est *ipsum esse separatum*, ita et eius substantia est ipsum *intelligere separatum*. Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere potet, ei deesset: sicut si albedo esset separata, nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur ei deficeret. Cuiuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur. Oportet igitur Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse".

El *modo* de la ciencia divina es el modo de su ser mismo:

> "Cognitio autem cuiuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae eius, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis. Multo magis igitur divina cognitio, quae est eius substantia, est secundum modum esse ipsius. Esse autem eius est unum simplex, fixum et aeternum. Sequitur ergo quod Deus uno simplici intuitu aeternam et fixam de omnibus notitiam habeat".

El argumento del «*albedo separata*» es incluso reforzado y extendido, no sólo a la universalidad de extensión, sino también a la universalidad de comprensión:

> "Adhuc autem id quod abstractum est non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo, quae abstracta esset; omnes aliae albedines essent eam participantes. Sic igitur, sicut sola Dei substantia est ipsum abstractum esse, ita sola eius substantia est ipsum intelligere omnino abstractum".

Puesto que todo conocimiento finito conoce por participación, Dios, que conoce por esencia, conoce de manera más perfecta todo lo que conocen los cognoscentes inferiores:

> "Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt seu qualitercumque cognoscunt. Omne autem quod convenit alicui per participationem, perfectius invenitur in eo quod est tale per essentiam, a quo in alia derivatur. Oportet igitur Deum omnium quae a quibuscumque cognoscuntur cognitionem habere. Unde Philosophus pro inconvenienti habet ut aliquid a nobis cognitum sit Deo ignotum, ut patet in I *De Anima* et in III *Metaphysicae*"[30].

El argumento es reforzado por una referencia explicita a la causalidad: Dios, que se conoce perfectamente a Sí mismo, conoce también perfectamente su poder:

---

[30] Cf. *De Anima*, I, 5, 410 b 4; *Metaph.*, III, 4, 1003 b 3.

> "Oportet igitur quod cognoscat omnia ad quae sua virtus extenditur. Sua igitur virtus extenditur ad omne quod est quocumque modo in rebus vel esse potest, sive sit proprium, sive commune, *sive immediate ab eo productum sive mediantibus causis secundis; virtus causae primae magis imprimit in effectum quam virtus causae secundae*[31]. Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quae sunt quocumque modo in rebus".

El último argumento es sacado del principio del *esse* intensivo, es decir, del hecho de que la realidad del efecto se encuentra en grado eminente en la causa. La inteligencia, pues, de la Causa Primera, idéntica a la esencia divina, contiene de manera inteligible y suprema todo lo que es en las criaturas.

2. *La providencia universal de Dios*: Quienes niegan la ciencia y la providencia divinas con respecto a las cosas particulares (especialmente a las cosas materiales singulares), buscan apoyo en la doctrina de Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, ya citado: "Oportet ergo ostendere quod intentionem Philosophi non assequuntur". La argumentación está fundada en el examen del texto aristotélico, que adquirirá una importancia de primer orden en la formación de la escolástica neoplatónica. Aristóteles, luego de haber afirmado la excelencia de Dios como Acto puro de pensamiento, enuncia la relación entre el intelecto y lo inteligible, diciendo que en Dios son una sola y misma cosa, y agrega: □□□ □□□□ □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□□□□[32]; que, expresado por la versión medieval leída por Santo Tomás, dice así: "Susceptivum intelligibilis et substantiae et intellectus agit ut habens".

El *Comentario* tomista despliega una habilidad técnica superior, y es quizá el fruto más maduro y el más asombroso de toda su interpretación aristotélica. La tesis del *Comentario* es enunciada claramente al final de la exposición:

> "Patet igitur praedicta verba philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens[33], sicut fit in quocumque intellectu cuius substantia non est suum intelligere. *Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum inquantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens*".

---

[31] Cita tácita del *De Causis* (Prop. I).

[32] *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 22.

[33] Es el principio invocado explícitamente por Aristóteles: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□ (*Metaph.*, XII, 7, 1072 b 19).

La demostración, extremadamente hábil, procede por etapas que se fusionan con una grandísima preocupación por la claridad, a pesar del texto difícilmente legible.

Primero aparece la concordancia inicial de los platónicos y Aristóteles en el planteamiento del problema, lo que mostrará con más evidencia su desacuerdo fundamental en su solución:

> "Sciendum igitur quod *secundum Platonicos* ordo intelligibilium praeexistebat ordini intellectuum, ita quod intellectus participando intelligibile fieret intelligens actu, ut supra diximus. Et per hunc modum etiam Aristoteles ostenderat prius in eodem libro, quod supra intellectum et appetitum intellectualem quo, caelum movetur, est quoddam intelligibile participatum ab ipso intellectu caelum moventi, sic dicens: «Susceptivum intelligibilis et substantiae intellectus agit ut habens[34]», quasi dicat: actu intelligit secundum quod habet iam participatum suum intelligibile superius; et ex hoc ulterius concludit quod illud intelligibile sit magis divinum".

Dios, quien hace que el intelecto del primer cielo conozca, no puede ser no inteligente, lo que sistemáticamente no ha visto el platonismo: "Quia si illud divinissimum non intelligit, non erit insigne aliquid, sed se habebit ut dormiens".

Una vez admitido que Dios es inteligente, su inteligencia no puede actualizarse por la participación del inteligible, porque en ese caso ya no estaría en acto como Ser supremo:

> "Quia si intelligit participando aliquid aliud superius, sicut per participationem eius inferior intellectus intelligit, sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius, quia ex quo per participationem alterius intelligit, non est intelligens per suam essentiam, ita quod sua substantia sit suum intelligere, sed magis sua substantia erit in potentia respectu intelligentiae; sic enim se habet substantia cuiuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet; et ita ulterius sequetur quod illud divinissimum non erit optima substantia, quod est contra positum".

Santo Tomás quiere concluir del texto de Aristóteles la identidad de *esse* e *intelligere* en la espiritualidad absoluta de Dios, en cuanto es Acto puro. De ello se sigue que Dios está siempre en *acto* de inteligencia, sin fatiga alguna (como nosotros), y, sobre todo, que el objeto de su entendimiento es su sustancia:

---

[34] Según la edición Perrier (p. 172) sólo el parisino B. N. lat. 15. 814 lee: «*agit ut agens*», lo que no tiene sentido en la continuación del argumento. Es asombroso ver que las ediciones, incluso la de Turín, 1954 (n. 124, p. 44), la siguen.

"Quia si substantia sua non esset suum intelligere, sequetur quod aliquid aliud erit dignius quam eius intellectus, scilicet res intellecta, per cuius participationem fit intelligens. Quandocumque enim substantia intelligentis non est suum intelligere, oportet quod substantia intellectus nobilitetur et perficiatur per hoc quod actu intelligit aliquod intelligibile, etiam si illud sit indignissimum. Omne autem per quod aliquid fit actu, nobilius est".

Entonces, es necesario concluir que Dios no puede tomar el *intelligere* de otra cosa sin degradarse:

"Et ita si sit sic in Deo, quod eius intellectus non sit sua intelligentia, et aliquid intelligat, non erit sua intelligentia optima, quia non erit optimi intelligibilis. Relinquitur ergo quod seipsum intelligat, cum ipse sit nobilissimum entium".

Dios, conociéndose a sí mismo como principio originario de todas las cosas, conoce a cada una en su propia individualidad concreta… «usque ad minima rerum»".

En efecto, de la misma manera que el ser de cada cosa deriva del primer Ser, que es el *esse* mismo, todo bien en toda cosa deriva del primer Bien, que es la bondad misma. Así también Dios, Causa Primera, es causa de que todas las otras causas puedan ser causas:

"Deus igitur secundum hoc omnium motionum *vehementius* causa est quam etiam sinfulares causae moventes"[35].

Dios, Causa Primera, suprema Inteligencia, conoce lo que produce hasta en sus últimas determinaciones.

Así, la estructura de lo real, que era vertical en el platonismo, se ha transformado en horizontal, no sólo en el orden predicamental, según la doctrina explícita de Aristóteles, sino sobre todo en el orden trascendental. Éste es el mérito de la interpretación sintética de Santo Tomás.

Dios no es, pues, sólo el Uno y el Bien separados, sino la Inteligencia pura subsistente, que conoce lo inteligible supremo, su propia esencia, y, en esta esencia, conoce todas las cosas, y cada una de ellas completamente y de manera simple. Pero el neoplatonismo, que, según los historiadores modernos, había logrado, en algunos de sus seguidores, ubicar en Dios mismo los inteligibles, sin embargo, atribuía uniformemente a la causalidad divina un solo efecto in-

[35] El *vehementius*, como se ha visto, proviene del *De Causis*. Por otra parte, la misma expresión aparece en Avicena: "Id quod dignius est intelligere est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi" (*Metaph.*, tr. I, c. 6; ed. ven., 1508, fol. 73 ra).

mediato, que convenía a la dignidad del Primer Principio: *Ab Uno non provenit nisi unum*. Este efecto privilegiado era el Intelecto primero[36].

Avicena, fiel al neoplatonismo, hasta conservar literalmente sus fórmulas, no obstante quiere consolidar la posición aristotélica de la trascendencia absoluta de Dios, y de su separación de todo lo que es inferior, para salvaguardar su perfección y su simplicidad:

> "Nulla res intendit aliquid quod sit inferius se. In eo [Deo] autem hoc evidens est. Sed quod proprium sit ei non habere intentionem ut esse omnium sit ab eo, ratio haec est, scilicet quia hoc induceret multitudinem in sua essentia: tunc enim esset aliquid propter quod intenderet, scilicet quia vel cognitio eius vel scientia eius faceret debere intendi, quia indigeret ea, vel bonitas quae esse faceret debere hoc, denique intentio alicuius utilitatis quae

---

[36] Cf. A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944, pp. 34 ss. –La atribución del mediatismo causal a Avicena es constante: *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, ob. 1; *De Pot.*, q. 3, a. 16, distingue la posición de Avicena de la de los platónicos; *In XII Metaph.*, lect. 9, n. 2559, es muy preciso. El *Comentario a las Sentencias* (II, d. 18, q. 2, a. 2) remite al tratado (apócrifo) *De Intelligentiis*, IV, 3 (ed. Venise, 1508, fol. 65 rb). –El principio aviceniano se encuentra explícitamente en un extracto árabe de Plotino, la pretendida *Theologia Aristotelis*, que el Occidente conoció en la época del humanismo. El compilador anónimo, fiel a su fuente, afirma que el Uno está fuera de todo orden causal. De él procede el primer anillo de toda la cadena cosmológica: el *ens unum atque perfectum*. Éste, contemplando al Uno y a sí mismo, constata su propia limitación, y de ello deriva la inteligencia agente, que, a su vez, según el mismo procedimiento, es el origen del *Anima mundi* (llamada aquí: "anima communis omnium formarum mater atque effectrix"), y ésta termina la serie produciendo la «naturaleza». El orden de procesión es pues el siguiente: *ens-unum*, *intelligentia agens*, *anima communis*, *natura*. Su principio inicial es: "*Ens autem quod vere unum est, unius tantum causa est*". El *ens-unum* es llamado *dei opus et eidem proximum*. (*Theologia Aristotelis*, per Jacobum Carpentarium, lib. 13, cc. 1-3, Parisiis, 1572, pp. 128 ss. El título original de esta edición de Carpentier es más bien complicado: "Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur, De secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Qui si illius sunt, eiusdem metaphysica vere continent, cum Platonicis magna ex parte convenientia. Opus nunquam Lutetiae editum, ante annos quinquaginta ex lingua Arabica in Latinam male conversum: nunc vero de integro recognitum et illustratum Scholiis, quibus huius capita singula, cum Platonica doctrina sedulo conferentur. Per Jacobum Carpentarium, Claromontanum Bellovacum").

También Gil de Roma, en su *De Erroribus philosophorum*, denuncia la paternidad aviceniana del principio: "Ulterius [Avicenna] erravit de exitu rerum a primo principio. Nam non solum posuit producta a primo processisse ab eo ab aeterno, sed etiam voluit quod a primo non processit immediate nisi unum numero, ut intelligentia prima, ut patet ex IXº libro *Metaphysicae* suae, capitulo *De Ordinatione intelligentiae et animarum*. Unde ibidem ponit quod nihil corporum vel formarum, quae sunt perfectiones corporum, est causatum propinquum ipsius primi", Gil de Roma, *Errores Philosophorum*, c. VI, n. 6; ed. J. Koch, Milwaukee (Wisc.), 1944, p. 28, 13.

prodesset ei, sicut iam praediximus. Hoc autem absurdum est. Omne enim esse quod est ab eo non est secundum viam naturae ad hoc ut esse omnium sit ab eo, non per cognitionem nec per beneplacitum eius: quomodo enim hoc esse posset cum ipse sit intelligentia pura quae intelligit seipsum? Et ideo necesse est ut intelligat sequens ipsum ut esse omnium sit ab eo in quantum ipse est principium eius et in sua essentia non sit prohibens hoc, eo quod eventus omnium sit ab eo sic quod sua essentia est sciens quod sua perfectio et sua excellentia est ut fluat ab eo bonitas"[37].

Avicena, de acuerdo con el emanatismo neoplatónico, interpreta la identidad real de esencia, poder, ciencia y voluntad en Dios según una identidad absoluta formal, en una correspondencia «*more geometrico*» de los aspectos esenciales y operativos de la divinidad:

"Et hoc est de comitantibus suam gloriam quam ipse diligit per seipsum. Omnis autem scientia quae scit quod provenit ex ea, nec admiscetur ei impedimentum aliquod…: placet ei id quod provenit ex ea… Ipse enim intelligit suam essentiam et quia sua essentia est principium bonitatis in esse, quemandmodum oportet esse non intellectu procedente de potentia ad effectum, nec intellectu qui movetur de uno intellectu ad aliud… sed ipse est intelligens omnia ut unum simul et ex hoc quod intelligit sequitur ordinatio bonitatis in esse et intelligit unum qualiter est possibile elegantius provenire esse totius secundum iudicium sui intellecti. Certitudo autem intellecta apud eum est ipsa sicut nosti, scientia potentia et voluntas"[38].

Es cierto que la polémica del monoteísmo abstracto y rígido del Islam contra la Trinidad cristiana ha torcido el brazo de Avicena, quien pasa directamente de la unidad de la naturaleza divina a la unidad del efecto:

"Igitur quae sunt ab eo, et hac sunt creata, non possunt esse multa nec numero nec divisione in materiam et formam, quoniam id quod sequitur ex eo est ab eius essentia non ab aliquo alio. Modus autem et iudicium de hoc quod est in eius essentia, secundum quem sequitur ab eo hoc, non est modus et iudicium secundum quod sequeretur ex eo non hoc sed aliud ab hoc. Si enim provenirent ab eo duae res discretae per existentiam vel duae res discretae ex quibus fit unum sicut materia et forma comitantia similiter, illae non provenirent nisi ex duobus modis diversis in eius essentia. Si autem illi duo modi essent non in eius essentia, sed comitantes eius essentiam, tunc remaneret quaestio de comitantia istorum duorum quosque essent de sua essentia; et sic ipsa esset divisibilis in intellectu. Iam autem prohibuimus hoc antea et

[37] *Metaph.*, tr. IX, c. 4; ed. Venise, 1508, fol. 104 va.

[38] *Ibidem.*

ostendimus destructionem eius. Manifestum est ergo quod *primum eorum quae sunt a cause prima unum numero est* et eius essentia et eius quidditas est unitas"[39].

En consecuencia, la creación es reducida a un descenso gradual por círculos concéntricos según los grados de comprehensión formal. Cada grado está comprehendido en la formalidad superior y procede de ella:

"Primum causatum intelligentia pura, quae est forma non in materia, et ipsa est prima intelligentiarum separatarum quas numeravimus… Tu scis autem quod hic sunt intelligentiae et animae separatae multae, unde esse eorum non potest esse acquisitum ab aliquo mediante quod non sit separatum. Item nosti quod in universalite eorum quae sunt a primo sunt corpora et nosti quod omne corpus est possibile esse quantum est in se et quod necessarium est per aliud esse et nosti non esse illis viam essendi a primo absque mediante aliquo. Sunt igitur ex ipso sed mediante aliquo. Et nosti quod medium est unitas pura. Et nosti quod *ex uno secundum quod est unum non est nisi unum*"[40].

Se trata, pues, de explicar la primera «*Diremtion*» de la divinidad con respecto al mundo creado. Si el origen es la Inteligencia, ¿cómo se puede ubicar en la simplicidad de la esencia divina la razón de la multiplicidad de los seres? O bien, dado que Dios sólo se conoce a Sí mismo, es necesario admitir que en Dios sólo hay una idea posible: su propia esencia divina. En consecuencia, en lo que se refiere a Dios, no se puede hablar de una mutiplicidad de ideas o de ejemplares divinos[41]. Es evidente que de una sola idea sólo puede proceder un único efecto. Así pues, el origen primero de la diversidad de las cosas no puede ser Dios mismo; está fuera de Dios en la «caída vertical» de la emanación.

La respuesta de Santo Tomás tiene un valor sistemático. Está basada en el doble fundamento de su metafísica del absoluto: la concepción de la divinidad ante todo como *esse* intensivo en acto, y, luego, como persona, principio consciente de su propio obrar, es decir, el artesano que produce lo que primero ha pensado en su mente. El primer momento está, pues, constituido por la «*Diremtion*» de la esencia divina en el orden formal, en cuanto esta esencia puede implicar la multiplicidad de las ideas divinas ejemplares de las cosas o arquetipos de las sustancias de los mundos espiritual y material. Santo Tomás permanece

---

[39] *Ibidem.*

[40] *Metaph.*, *loc. cit.*, fol. 104 vab.

[41] Dionisio, como se ha visto, atribuye a cierto filósofo llamado Clemente la posición de los ejemplares fuera de Dios (*De Div. Nom.*, c. 5, § 9; *PG* III, c. 824). Las tentativas de críticas para identificar al «filósofo Clemente» han sido infructuosas (cf. la «*glossa marginalis*» de P. C. Pera en la ed. Turín del *Comentario* de Santo Tomás; 1950, p. 251).

fiel a su concepción de participación –que se impone– expresada por el *esse* intensivo: la esencia divina en sí, en cuanto objeto propio del acto cognitivo divino, no puede ser llamada idea de ninguna otra cosa más que de sí misma. La esencia divina se transforma en principio de la pluralidad infinita de las ideas, en cuanto la perfección infinita que expresa no puede ser expresada por un solo efecto, en el caso de una imitación «*ad extra*», sino que exige una multiplicidad ilimitada de modos y formas reales.

Esta exhuberancia de la fuente divina, transformada en objeto del intelecto divino, fundamenta la multiplicidad de las participaciones, es decir, de las esencias espirituales y corpóreas. Cuando Dios quiere crear el mundo:

1. "Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit".

2. "Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam".

3. "Diversae autem res diversimode eam imitantur et unaquaeque secundum proprium modum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera; et ideo *ipsa divina essentia cointellectis diversis proportionibus* rerum ad eam est idea uniuscuiusque rei. Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam"[42].

E incluso más claramente:

"Dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia".

Esta observación sobre la «suplencia» o el complemento que una cosa da a otra, es admirable. Así, ellas producen en la totalidad del universo el espectáculo de la belleza divina y de sus cualidades. De esta manera ya se afirma el carácter especial de la participación tomista, de la cual pronto hablaremos: ella se corresponde con el *esse* intensivo y con la participación horizontal o «divisiva». La palabra es sugerida abiertamente por el mismo Santo Tomás en la continuación del texto citado más arriba:

---

[42] *De Ver.*, q. 3, a. 1.

"Nam *bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim*. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura"[43].

El *Comentario sobre el De Causis* es incluso más conciso y decisivo:

"Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum, secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium, sed ex causa prima; non quia in ea sit aliqua diversitas, sed quia est diversitatem cognoscens: est enim agens secundum suam scientiam, et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi"[44].

El fraccionamiento de la plenitud divina en la variedad y multiplicidad de las cosas es, en su primer momento, inmanente a Dios, y tiene su origen en la riqueza inagotable de la vida divina. Esto de ninguna manera multiplica los inteligibles en Dios, como si debiera recorrerlos uno por uno, como lo hace el hombre, para comprender la multiplicidad. Pero esta doctrina indica la fuente primera de la multiplicidad, tal como lo dice Santo Tomás, en la unidad de la esencia divina como *esse* intensivo.

El segundo fundamento de la derivación inmediata de la multiplicidad que emana de Dios se encuentra en su espiritualidad absoluta, que le confiere una libertad plena en la expansión ilimitada de las participaciones. Ése no es un argumento nuevo, sino más bien el punto central de la producción primera divina de las participaciones del ser, en su aspecto formal. En sus primeras obras, Santo Tomás toma su punto de partida crítico de Averroes, quien parece atacar directamente a Avicena:

"Haec autem positio [de Avicena] debile habet fundamentum, sicut etiam Commentator ostendit in XII *Metaphisicorum* [45]; quia cum dicitur actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta, quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formae, unde secundum unitatem formae oportet esse unitatem in effectu. Sed in divinis actio sequitur intellectum et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi

---

[43] *Sum. Theol.*, Iª, q. 47, a. 1. –Cf. *Comp. Theol.*, cc. 72, 73 y espec. 102. En el c. 96 (*Quod Deus non agit naturali necessitate sed voluntate*) el argumento de Averroes, contra Avicena, del que volveremos a hablar, es expresado vigorosamente: "Ab uno enim naturali agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest, quod ideo est quia omne agens agit per suam formam. *Forma autem naturalis*, per quam naturaliter aliquid agit, *unius una est*; *formae autem intellectivae* per quas aliquid voluntate agit *sunt plures*" (De Maria, III, 58; Taur., I, n. 182, p. 46 b).

[44] *In Liber De Causis*, lect. XXIV; S., 122.

[45] En la edición de Mandonnet dice *Metaph.*, XI. Para el texto de Averroes invocado por Santo Tomás, véase la siguiente nota.

effectus ab uno immediate procedere possunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit prout se intellexit ut ideam plurium, idest ut participabilem diversimoda imitatione"[46].

[46] *In II Sent*., d. 18, q. 2, a. 2; Parm., VI, 548 b; Mand. II, 464. –El principio: *Ab uno primo et simplici non potest procedere nisi unum*, aparece bajo la forma de objeción al comienzo del comentario (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, ob. 1) como principio del politeismo pagano, y es atribuido a Aristóteles mismo. Es sintomático que la respuesta desarrolla ya la idea del *esse* intensivo: "Quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem, et una includit alteram et una fundatur super altera, sicut in intelligere includitur vivere et in vivere includitur esse, et ideo non reducuntur in diversa principia sed in unum. Si etiam ordinem non haberent, non propter hoc excluderetur unitas primi principii, quia quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur, semper enim in causa est aliquid nobilius quam in effectu. Unde primum principium, licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et huiusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur" (Parm., VI, 21 b; Mand., I, 61). Cf. también *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 y d. 3, q. 1, a. 3, ad 2^{um}, donde la crítica de Averroes es expresamente mencionada (Parm., VI, 414 b; Mand., II, 94). La influencia del Comentador es claramente visible en el Comentario de Santo Tomás a la *Metafísica*, en el texto que sigue a la exposición del emanatismo de Avicena: "Sed hoc non habet necessitatem. Nam causa agens non est in illis substantiis superioribus sicut in rebus materialibus, ut necesse sit ex uno tantum unum causari, quia causa et causatum in eis sunt secundum esse intelligibile. Unde secundum plura quae possunt intelligi ab uno, possunt ab uno plura causari" (*In lib. XII Metaph.*, lect. 9, n. 2, 560). Los principales textos del comentario de Averroes a la *Metafísica* en los que se ha inspirado Santo Tomás, me parece que son los siguientes:

a) Tc. 44 (multiplicidad de las substancias eternas): "Quod autem moderni dicunt substantiam primam esse priorem motore totius falsum est. Quaelibet enim substatia istarum est principium substantiae sensibilis secundum motorem et secundum finem. Et ideo dicit Aristoteles quod si aliquae substantiae essent non moventes, essent otiosae. Quod autem movit eos ad hoc dicendum est ratio quae potest dissolvi a quolibet exercitato in hac scientia: dicunt enim quod apparet ex istis intelligentiis quod quaedam earum consequitur quamdam sicut causatum causam. Prima autem substantia debet esse una et simplex in fine: *ab uno autem et simplici non provenit nisi unum*, et a motore primi caeli provenit anima primi caeli et motor orbis consequentis: necesse est ergo ut non sit simplex, habet ergo causam priorem eo" (Averrois Cord., *Comm. In lib. XII Metaph.*, ed. Veneta, 1562, fol. 327 va).

b) Tc. 51, última parte (Dios no conoce nada fuera de sí mismo): "Multitudo enim intellectorum in eodem intellectu, sicut est in intellectu in nobis, consequitur alietatem quae invenitur in eo, scilicet alietatem intellectus et intellecti in nobis. Quoniam cum intellectus et intellectum fuerint adunata perfecta adunatione, contingit ut intellecta multa plura quae sunt intellecti illius, adunentur et fiant unum et simplex omnibus modis: quoniam si remanerent illa intellecta quae sunt in illo intellectu plura, et non adunentur cum essentia intellectus, tunc essentia eius aliud erit ab eis" (Aquí sigue la crítica a Temisto). "Et ideo dixerunt quidam quod ipse (Deus) scit omnia quae sunt hic scientia universali, non scientia particulari. Et veritas est quod Primus scit omnia

Evidentemente, toda esta metafísica de la vida divina presupone la creación ya acabada, y también la existencia del hombre que reflexiona sobre las modalidades de esta creación, porque sin ella sólo existiría Dios. Es precisamente este poder ilimitado de la criaturas espirituales, hechas a imagen de Dios, lo que les permite penetrar los secretos de su vidaa para remontar a las fuentes del ser. Es también por el estudio de esta vía que Santo Tomás puede evitar el escollo que hace fracasar al mismo Filósofo y a su Comentador, es decir, *la eternidad del mundo*, que volverá a encontrará también en Proclo y en el *De Causis*.

Sabemos que la actitud del Doctor Angélico ante ese problema demuestra una gran prudencia: –a) La creación como tal, es decir, la dependencia de todos los seres con respecto a Dios, puede ser demostrada rigurosamente. Esta prueba, como ya se ha dicho, y como también se explicará, está fundada en el principio de la participación. –b) La creación en el tiempo depende de una decisión libre de la voluntad divina. Por tanto, no se puede aportar ninguna prueba, ni positiva ni negativa. Es un artículo de fe, como la Santísima Trinidad. –c) En consecuencia, los argumentos presentados por los adeptos de una creación «*ab aeterno*» no son convincentes, y se puede demostrar, hasta llegar a la evidencia, que esos argumentos no tienen valor apodíctico. La refutación basada en la independencia absoluta de los seres espirituales, une elegantemente la posibilidad a la multiplicidad de los efectos del Primer Principio, a la de la creación en el tiempo. Las coordenadas espacio-temporales del ser constituyen la esfera de la contingencia, que deja abierto el campo de la libertad, y en primer lugar de la

---

secundum quod scit se tantum scientia in esse, quod est causa eorum esse: v.g. qui scit calorem ignis tantum, non dicitur nescire naturam existentis in reliquis calidis, sed iste est ille qui scit naturam caloris secundum quod est calor. Et similiter Primus scit naturam unitatis in se quod est ens simpliciter quod est ipsum. Et ideo hoc nomen scientia aequivoce dicitur de scientia sua et nostra: sua enim scientia est causa entis, ens autem est causa nostrae scientiae. *Scientia igitur eius non dicitur esse universalis neque particularis*: ille enim cuius scientia est universalis scit particularia quae sunt in actu in potentia scita; eius igitur scientia necessario est scientia in potentia, cum universale non est nisi scientia rerum particularium. Et cum universale est scientia in potentia, et nulla potentia est in scientia eius, ergo scientia eius non est universalis. Et magis manifestum est quod scientia eius non est particularis. Particularia enim sunt infinita et non determinantur a scientia. Ille igitur Primus non disponitur per scientiam quae est in nobis, nec per ignorantiam quae est ei apposita: sicut non disponitur per ista illud quod non est innatum habere alterum" (ed. cit., fol. 336 vb - 337 ra).

Santo Tomás hace un uso positivo del principio "*ab uno provenit nisi unum*" donde demuestra la emanación de las potencias del alma (cf. *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3). Para el mismo contexto, véase *Sum. Theol.*, Iª, q. 77, a. 6, ob. 1: "ab uno simplici non procedunt diversa". Resp. ad 1^{um}: "Ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam, et iterum propter diversitatem recipientium".

libertad divina. Platón y Aristóteles, en la última forma de la interpretación sintética de Santo Tomás, están de acuerdo en admitir la creación (inmediata) por Dios, de todas las cosas, incluso de las sustancias espirituales. Asimismo, están de acuerdo en la creación *ab aeterno*, y esto "en particular para las sustancias espirituales que están fuera del devenir físico". Los argumentos propuestos no tienen verdadero valor probatorio, porque suponen que el efecto proyecta sus propios caracteres sobre la causa. Ahora bien, esto no es verdad:

> "Non enim est necessarium quod quamvis origo est ab immobili principio absque motu, quod eorum esse sit sempiternum. *A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse. Esse autem primi principii est eius intelligere et velle. Procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente*".

La independencia de la libertad de acción consiste en la capacidad de establecer por sí mismo el modo y la manera de la propia acción:

> "*Intelligentis autem et volentis est producere aliquid non quidem ea necessitate sicut ipsum est, sed sicut vult et etiam intelligit*. In intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi et omnis mensura quantitatis et durationis. Sicut igitur non eumdem modum durationis rebus indidit quo ipsum existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in eius potestate, sicut et in intellectu, omnes mensurae contineantur, ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem ipsum habet".

Éste es el único texto donde he encontrado el desarrollo sobre la correspondencia entre espacio y tiempo con respecto a la libertad divina. Vale la pena leer en su totalidad este pasaje, que podría dar lugar a un comentario interesante:

> "Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, sed quia talis mensura quantitatis sequitur in effectu, qualem intellectus primae causae praescripsit, ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam praescribente, non quasi ipse subiaceat successivae durationi, ut nunc velit aut agat aliquid quod prius noluerit, sed quia tota rerum duratio sub eius intellectu et virtute concluditur, ut determinet rebus ab aeterno mensuram durationis quam velit"[47].

El *Comentario sobre el De Causis* polemiza contra el intelectualismo de Proclo, pero sobre todo contra Averroes, quien habría encontrado el argumento

[47] *De Subst. Sep.*, c. 9 (ed. De Maria, III, 238 s.).

más fuerte (*efficiacior*) para probar la eternidad del mundo, basándose en la inmovilidad del ser divino[48]. Santo Tomás detiene la deducción formal de los filósofos, observando que Dios no presupone el tiempo. Él crea el tiempo con el mundo; por consiguiente, el tiempo comienza con esta creación. El argumento sacado de la identidad de *esse* e *intelligere* en Dios, que, del hecho de que este *esse* e *intelligere* es eterno, concluye que Dios no puede hacer otra cosa que conocer (y, en consecuencia, producir) seres eternos, no es válido:

> "Nec obstat quod dicitur quod producit per suum esse, quia suum esse est suum intelligere, et sicut suum esse est unum, intelligit tamen multa et propter hoc potest multa producere, quamvis eius intelligere unum et simplex remaneat; ita quamvis sit esse suum aeternum et immobile, potest intelligere aliquod esse temporale et mobile. Et ideo etsi suum intelligere sit sempiternum per ipsum tamen producere potest effectum novum in tempore".

Se puede recurrir a la analogía de la acción humana, pero teniendo en cuenta la independencia divina absoluta. Dios, en efecto, es ante todo una persona que vive y que actúa deliberadamente:

> "Cuius indicium aliqualiter in nobis apparet: potest enim homo voluntate immobili permanente opus suum in futurum differre, ut faciat illud determinato tempore. Sed si tu dicas, quod quoties hoc contingit oportet praeintelligere alium motum ex quo contingat quod aliquid prius non fuerit conveniens fieri postmodum indicatur ut conveniens ad fiendum, ad minus ipsum temporis discursum qui sine motu intelligi non potest: dicemus hoc quidem verum esse in particularibus Dei effectibus quos in tempore operatur. Quod enim Lazarum suscitavit quarta die et non prius, habito respectu ad aliquam rerum mutationem praecedentem hoc fecit. Sed in universi productione hoc locum non habet, quia simul cum mundo fit etiam tempus et totus universaliter motus. Nec fuit aliquod tempus praecedens vel motus ad quem oporteat novitatem huius effectus proportionari, sed solum ad rationem facientis, prout intellexit et voluit hunc effectum ab aeterno non fore, sed incipere post non esse".

Sigue una comparación entre la limitación del mundo en el espacio y en el tiempo, como la del texto anterior, pero en un estilo más vivo:

> "Sic enim tempus est mensura operationis vel motus sicut dimensio est mensura magnitudinis corporalis. Si igitur quaeramus de aliquo particulari cor-

---

[48] Cf. *Comm. in VIII Phys.*, tr. 8-12, donde Averroes polemiza contra los teólogos musulmanes ("*Loquentes nostrae Legis*") promotores de la creación en el tiempo y adversarios de la eternidad del movimiento (ed. Veneta, 1562, fol. 343 a ss.; véase en el apéndice las importantes observaciones de M. A. Zimara, en la "*tertia contradictio*", fol. 504 a s.).

pore, puta de terra, quare intra hos magnitudinis limites coercetur et non extenditur ultra, potest eius ratio esse ex proportione eius ad aliquam aliam magnitudinem; sed vel oportet dicere magnitudinem corporalem esse infinitam, sicut antiqui Naturales posuerunt, vel oportet huius determinatae magnitudinis rationem accipi *ex sola intelligentia et voluntate facientis*. Sicut igitur infinitus Deus finitum universum produxit secundum suae sapientiae rationem, ita aeternus Deus potuit novum mundum producere secundum eamdem sapientiae rationem"[49].

Santo Tomás elabora su síntesis superando la necesidad lógica formal, y contemplando la perfección absoluta de la acción divina dentro de su actividad como Persona que vive y es libre.

El platonismo ha trasladado el «Uno» de Parménides a la estructura y a las relaciones de las formas ideales, dando así a la realidad, por la insersión de la participación, un orden vertical. La causalidad desciende desde lo alto y forma en el efecto un tejido de relaciones colaterales concéntricas, de manera que la realidad de cada ser es solidaria con la totalidad. El platonismo original haría pensar que su separatismo primitivo aisla cada una de las formas en su unidad impenetrable, sin mezcla alguna, lo que quizá correspondería mejor a la inspiración de carácter matemático del primer platonismo. Aristóteles mismo acoge el carácter de discontinuidad y de clausura ontológica de las formas del ser en la fórmula: "las formas son parecidas a los números"[50]. Pero la transformación sucesiva del separatismo en emanatismo conlleva el cambio de la trascendencia en inmanencia, prolongando el descenso vertical de lo real siguiendo líneas infinitas de presencia. Las consecuencias de esta evolución del núcleo platónico se manifiestan en dos principios complementarios, que se pusieron de moda en la escolástica neoplatónica: a) el principio de la continuidad de los grados o de la contigüidad metafísica, b) el principio de la presencia simultánea (implicación) del «todo en el todo».

El principio de la *continuidad de los grados* en realidad sólo es una consecuencia del principio de la totalidad indivisa del ser, considerada en la derivación gradual de las hipóstasis y de las formalidades, afirmada precisamente por el emanatismo. Así, lo que parecería perderse en el salto ontológico de la causalidad o de la derivación vertical, es salvado o recuperado por una especie de retorno (□□□□□□□□□□□□) del efecto a la causa, de la realidad de grado inferior a la de grado superior, en la fusión que se produce entre ambos extremos, uno ascendente y el otro descendente. Ese principio de continuidad o de conti-

[49] *In liber de Causis*, lect. XI; S., 76, 15 - 77, 16.

[50] *Metaph.*, VIII, 3, 1043 b 32 - 1044 a 11. –Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 71 ss.

güidad es la victoria de la analogía geométrica del continuo sobre la analogía aritmética de la discontinuidad de los nombres, o del método de implicación de las demostraciones geométricas sobre el método de exclusión más bien propio de la aritmética[51]. Santo Tomás toma la expresión originaria del principio de Dionisio, que lo introduce dentro de los límites de las tres «vías» o métodos para conocer a Dios, como sello de la presencia de Dios en las cosas y de la evidencia de su existencia, cuy efeos efectos dan testimonio en su favor. Según la observación de Dionisio, si bien es verdad que la manera más apropiada de expresar el conocimiento que tenemos de Dios es reconocer nuestra ignorancia, no es menos verdad que se puede conocer la sabiduría divina por medio de todo lo que existe. En efecto, según las Santas Escrituras, el principio productivo de todas las cosas, la causa indestructible del orden y de la armonía, es el que reúne sin cesar los términos extremos de los seres, para producir la belleza de la consonancia y de la armonía del todo[52]. Me parece que Dionisio el Cartujo es el primero que ha aproximado ese principio dionisiano de Proclo al del *De Causis*, y es un poco sorprendente que Santo Tomás no lo haya hecho.

> "Hinc in *Elementatione* sua *theologica*. theoremate 146, Proclus disseruit: Omnium divinorum processuum fines et sua principia assimilantur; et post pauca: Omnis, inquit, divinus ordo sibi ipsi coniunctus est tripliciter, hoc est a summitate sui et medietate ac fine".

La confirmación es dada por un texto del *De Causis*: "Creata se ad invicem sequuntur et oportet quod continuatio et ligatio sit in eis"[53].

La prueba de Proclo para su prop. 146 es sacada del proceso de retorno (□□□□□□□□□□□□) del efecto hacia su causa, para realizar el «círculo» completo del ser. Véase el texto completo:

> "*Omnium divinorum processuum ad sua principia assimilantur; circulum sine principio et sine fine salvantem per conversionem ad principia*. –Si enim unumquodque procedentium convertitur ad proprium principium a quo processit, multo magis utique alii ordines a sua summitate procedentes iterum convertuntur ad illam. Conversio (□□□□□□□□□□□□) autem finis ad principium unum efficit omnium et terminatam et in seipso convenientem et in multitudine quod uniforme ostendentem per coniunctionem".

---

[51] La analogía geométrica de la implicación del triángulo en el cuadrado es célebre. Aristóteles se sirve de ella en el *De Anima* para mostrar cómo el alma vegetativa está contenida virtualmente en el alma sensitiva, es decir, incorporada en la unidad ontológica y funcional de un acto superior (*De Anima*, II, 3, 414 b 31).

[52] Cf. *Div. Nom.*, c. 1, §§ 3-4. –Para el principio de la continuidad de los grados, véase c. 7, § 3. Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 97 s., 278 ss.).

[53] Ed. Vansteenkiste, *loc. cit.*, p. 508.

La prueba de la prop. 147 es más concisa:

"Omnium divonorum ornatuum summa ultimis assimilantur superpositorum. Si enim oportet continuitatem divini processus et propriis medietatibus unumquemque ordinem colligari, *necesse summitates secundorum copulari finibus primorum*. Copulatio autem per similitudinem. Similitudo ergo erit principiorum submissi ordinis ad ultima superlocati"[54].

El principio dionisiano parece ser la síntesis de ambas proposiciones, y el uso repetido de los mismos términos indica una dependencia real[55].

La cita que introduce el cartujo con «*post pauca*» es la prop. 148 de Proclo, y he aquí el texto de su *Comentario*:

"Haec quidem enim unitissimam habens potentiam in totum ipsum transmittit unionem et unit omnem desuper, manens in seipsa. Medietas autem, ad ambo extrema porrecta, colligat omnem circa se ipsum, primorum quidem traducens donationes, ultimorum autem sursum tendens potentias, et omnibus communionem imponens et colligationem ad invicem. Unum enim sic totus fit ordo ex replentibus et repletis, sicut in quoddam centrum ad medietatem convenientibus. Finis autem conversus iterum ad principium et progressu sursum ducens potentias, similitudinem et continuationem toti ordini exhibet. Et sic totus simul ordo unus est per unificam primorum potentiam et eam quae in medietate continentiam, et per conversionem finis ad principium processuum"[56].

La fórmula tomista del principio de contigüidad tiende a ser más simple, y se desprende de los giros un poco complicados de la terminología dionisiana, para acercarse a la claridad de la visión de Proclo, quien hace de ese principio un punto de vista general para contemplar los grados de ser del mundo, considerándolo en sí mismo, sin relación directa –del efecto con la causa– con la sabiduría divina. "Inferius in sui supremo tangit superius in suo infimo"[57] y

---

[54] Dion. Carth., *Elucidatio in c. VII de Div. Nom.*, a. 8, ed. Colon., 1546, fol. CCLXXI r. Las prop. 147, 146, 148 (en ese orden) son citadas por el cartujo al comienzo del *Comentario sobre el De Caelesti Hierarchia* (c. 1, a. 4, ed. cit., fol. VI v.).

[55] Dodds, en sus notas sobre la prop. 146 (p. 276 s.), recuerda el *De Div. Nom.*, c. IV, § 14, donde se vuelve a encontrar la analogía del círculo; cita también las prop. anteriores 32 y 33. Para las prop. 147-148 hace una alusión vaga al tema dionisiano de la jerarquía. Es evidente que el «principio de contigüidad», en el *De Div. Nom.*, c. VII, § 3, es la traducción literal y fiel de la idea central de las tres proposiciones citadas muy oportunamente por el cartujo.

[56] Procli, *Elementatio Theologica*, ed. C. Vansteenkiste, p. 508 s. –La tesis de la Prop. 148 es expresada así por el autor: "Omnis divinus ordo sibi ipsi connisus est tripliciter: a summitate suipsius et a medietate et a fine" (ed. cit., p. 508).

[57] *De Ver.*, q. 16, a. 1.

viceversa: "Natura superior in sui infimo contingit naturam inferiorem in sui supremo"[58]. Lo aplica a las relaciones entre el cuerpo humano y el alma espiritual: "Animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in suo supremo naturam substantiarum separatarum in suo infimo"[59]. *Tangre*, *contingere*, *attingere*, son expresiones metafóricas que un aristotélico como Santo Tomás podía emplear sólo porque penetraba hasta el fondo de los arduos problemas que establecen los límites del panteísmo y del creacionismo.

La exposición sistemática es dada en el *Comentario sobre el De Causis*, donde se encuentra la serie de uniones en sentido ascendente, desde el mundo de los cuerpos hasta el umbral de la divinidad. El contexto presenta un interés particular, puesto que muestra la correspondencia directa entre la jerarquía ontológica y la jerarquía causal. Así, el «salto» o la caída, que se produce en toda forma de causalidad, desde el punto de vista óntico o «metéxico», se amortigua, desde el punto de vista «mimético», en cuanto los seres inferiores ascienden y vuelven a los seres superiores que los contienen y producen. La prop. XVIII (XVII) del *De Causis* había proclamado la dependencia absoluta de todas las cosas con respecto a a la Causa Primera, que causa el *esse* de una manera exclusiva, es decir, *per modum creationis*, mientras que las otras causas producen las formalidades sucesivas *per modum informationis*. Ya sabemos, por la prop. I, que la eficacia de cada causa depende de la influencia de la Causa Primera. Ahora bien, en el descenso vertical del ser, se establece entre los sucesivos grados una relación parecida a la que une la Causa Primera con las otras causas, que ella crea y sostiene en el ser y el actuar. En esta solidaridad dinámica se actualiza, y nosotros comprendemos mejor, el principio de contigüidad. En la terminología tomista el empalme entre el grado inferior y el grado superior es expresado por el verbo «*attingere*», que realiza la forma más alta o la más íntima de la participación[60]. La doble dialéctica, descrita más arriba, muestra cómo las perfecciones trascendentales –*esse*, *vivere* e *intelligere*– coinciden en la noción intensiva, y, por consiguiente, en la realidad; y muestra también cómo esas perfecciones trascendentales son Dios mismo como Acto puro, mientras que en la noción formal se colocan por grados de extensión diferente, donde la extensión mayor indica el grado más bajo, desde donde lo real comienza su ascensión. El *esse subsistens* intensivo abarca toda perfección y contiene la plenitud del *vivere* e *intelligere* en Dios; el *ens*, al contrario, en el primer grado formal, por ejemplo en el mineral más simple, expresa el grado más elemental de lo real. La continuidad de los grados se remite, pues, al momento

---

[58] *C. Gent.*, II, c. 91, adhuc (cita implícita; Dionisio no es nombrado).

[59] *De Spir. Creat.*, a. 2.

[60] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 325 s.

formal de la dialéctica del ser, no según una consideración abstracta y aislada de las esencias o de los grados formales en sí, sino en la luz del *esse* (*vivere*, *intelligere*) intensivo, es decir, en el progreso ascendente hacia la plenitud actual creciente del *esse*, *vivere*, *intelligere*. El *Comentario* de Santo Tomás, cuyo texto citaremos, se mueve en esta atmósfera y desarrolla en progresión geométrica un pensamiento personal, apenas esbozado por el *De Causis* y la prop. III de Proclo citada al comienzo.

Después de haber afirmado la dependencia absoluta y universal en todos los aspectos de las tres formalidades y órdenes trascendentales (*esse*, *vivere*, *intelligere*) con respecto a la causalidad divina, según el principio de la causalidad intensiva ("*Universalitas causalitatis propria est Deo*"), Santo Tomás pasa al análisis de las relaciones entre esos órdenes de lo real.

1. –Primero la estructura del orden trascendental:

"Huiusmodi autem ordines cum ab uno primo procedant, continuitatem quamdam habent ad invicem, ita quod ordo corporum attingit ordinem animarum, et ordo animarum attingit ordinem intellectuum, qui attingit ad ordinem divinum. Ubicumque autem diversi ordines sibi invicem coniunguntur, oportet quod id quod est supremum inferioris ordinis, propter propinquitatem ad superiorem ordinem, aliquid participet de superioris ordinis perfectione".

2. –Esto resulta de la observación directa de lo real:

"Et hoc manifeste videmus in rebus naturalibus. Nam quaedam animalia participant aliquam rationis similitudinem, et quaedam plantae participant aliquid de distinctione sexus quae est propria generi animalium. Unde et Dionysius dicit VII capitulo *de Divinis Nominibus*, quod per divinam sapientiam fines primorum coniunguntur principiis secundorum"[61].

3. –Esta penetración ontológica se manifiesta como relación de verdadera causalidad:

(I) "Et ideo dicuntur divini intellectus vel divinae intelligentiae, sicut et Dionysius dicit quod supremi Angeli sunt quasi in vestibulis deitatis collocati. Sic igitur illi qui sunt supremi in ordine intellectuum vel intelligentiarum dependent per quamdam perfectiorem participationem propinquius a Deo, et magis participant de bonitatibus eius et de universali causalitate ipsius". (II) "Inferiores vero intellectus qui non pertingunt ad tam excellentem participationem divinae similitudinis, sunt intellectus tantum, non habentes illam divinam dignitatem". (III) Et eadem ratio est de animabus respectu intellectuum. Nam supremae animae sunt intellectuales, utpote propinquae ordini

[61] Cf. Dion, *De Div. Nom.*, c. VII, § 3; *PG* III, c. 872 B.

intellectuum, aliae vero animae inferiores non sunt intellectuales, sed habent solum id quod est animae, ut scilicet sint vivificativae, sicut maxime patet de animabus animalium et plantarum". (IV) "Et eadem ratio est de ordine corporum respectu animarum. Nam corpora nobiliora, quae perfectiori ratione sunt constituta, sunt animata, alia vero corpora sunt inanimata". –"Et eadem ratio est de omnibus aliis ordinibus, in quos praedicti generales ordines distinguuntur, quia etiam in corporibus sunt diversi ordines, et similiter in animabus et intellectibus"[62].

El «principio de continuidad» está unido íntimamente, en esta exposición del *Comentario*, a la primera división de las hipóstasis superiores dada por la prop. II del *De Causis*. El comentario de Santo Tomás a esta misma tesis, por su contenido y estilo, da testimonio de esta conexión. Esa prop. II, en efecto, expone la primera división de las realidades y causas superiores (*Esse superius*) en relación con la eternidad o el modo de duración: "Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut post aeternitatem et supra tempus"[63]. El *esse ante aeternitatem*, en la terminología neoplatónica, es Dios, Causa Primera de la eternidad. *Esse cum aeternitate* es la inteligencia, por la inmutabilidad de su naturaleza y de su operación. *Esse post aeternitatem et supra tempus* es el Alma universal. Santo Tomás, en su *Comentario*, desea ante todo aclarar la situación dialéctica del alma, en los límites de ambos mundos de la materia y del espíritu. En efecto, el alma, mejor que cualquier otro ser, revela su punto de articulación, siendo precisamente la última hipóstasis espiritual dotada de una posición doble, puesto que, por una parte, participa del mundo inteligible y de la eternidad, que están sobre ella; y, por otra parte, mira hacia abajo para formar y mover el mundo sujeto al devenir:

"Tertium gradum exponit de anima quae habet esse superius, scilicet supra motum et tempus: huiusmodi enim anima magis appropinquat ad motum quam intelligentia, quia videlicet intelligentia non attingitur a motu, neque secundum substantiam neque secundum operationem. Anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem, sed secundum operationem attingit motum; quia ut philosophi probant, oportet omne quod movetur ab alio reduci in aliquod primum quod seipsum movet. Hoc autem secundum Platonicos est anima quae seipsum movet, secundum Aristotelem autem est corpus animatum, cuius motus principium est anima. Et ideo motus est ipsius animae operatio. Et quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae".

---

[62] *In Liber De Causis*, lect. XIX; S., 106, 17 s.

[63] Ed. Bardenhewer, p. 165, 2.

Sigue una cita de Proclo, prop. 141: "Omnis anima participabilis substantiam quidem aeternalem habet, operationem autem secundum tempus"[64]; y después, el análisis de la posición doble de esta alma.

"Et ideo hic dicitur quod connexa est cum aeternitate inferius, connexa quidem aeternitati quantum ad substantiam. Sed inferius, quantum ab Uno primo immobili, quia inferiori modo participat aeternitatem quam intelligentia. Quod probat per hoc quod est susceptibilior impressionis quam intelligentia: anima enim non solum recipit impressionem causae primae sicut intelligentia, sed etiam suscipit impressionem intelligentiae. Quanto autem aliquid magis est remotum a Primo, quod est aeternitatis causa, tanto debilius aeternitatem participat".

Sin embargo, el alma emerge sobre el tiempo, el cual es producido por ella:

"Et quamvis anima attingat ad infimum gradum aeternitatis, tamen est supra tempus, sicut causa supra causatum. Est enim causa temporis, in quantum est causa motus ad quem sequitur tempus".

De ello se deriva la descripción bien conocida en el medioevo:

"Loquitur enim hic de anima quam Philosophi attribuunt corpori caelesti. Et propter hoc dicit quod est *in horizonte aeternitatis inferius et temporis*. Horizon enim est circulus terminans visum, et est infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris. Et similiter anima est ultimus finis aeternitatis et principium temporis"[65].

La doctrina platónica del alma, como intermediaria por excelencia (□□□ □□□□□□□) entre el mundo inteligible y el sensible, sigue siendo la clave de todo el platonismo. Es, en el fondo, de cualquier manera que se plantee, el problema mismo de la filosofía.

Los grados del alma (o la distinción de las almas) se deducen, en orden descendente, de su proximidad a la inteligencia y al mundo de la naturaleza y del movimiento. Es una aplicación fiel del «principio de continuidad» del alma, descrita al final de la prop. V (IV). Santo Tomás, en su *Comentario*, recuerda, con toda lógica, la doctrina de la prop. II, y la amplía siguiendo las exigencias de su geometría metafísica.

---

[64] Ed. C. Vansteenkiste, p. 524. Dodds (*op. cit.*, p. 298) remite a las proposiciones 106-107. El alma mencionada en la prop. 191 (la □□□□□□□□□□□□□□□), intermediaria entre ambos mundos, presupone un alma no participada (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□) distinta del alma del mundo, sin relaciones con lo corpóreo, asimilada por Proclo a la Inteligencia (prop. 112). El alma de la cual habla el *De Causis* es diferente de ambas almas de Proclo, es en todo caso más bien no participada.

[65] *In Liber De Causis*, lect. II; S., 15, 9 - 16, 15.

Hay tres categorías diferentes de almas, según criterios distintivos diferentes: las superiores, las medias y las inferiores. Una primera distinción es hecha según los grados de perfección:

> "Dicit enim quod animae scilicet superiores, sicut sunt caelestium corporum quae sequuntur intelligentiam, quasi immediate post eam ordinatae, sunt completae scilicet in perfectione naturae animalis. Et signum perfectionis ostendit subdens: paucae declinationis et separationis. Dictum est enim supra in 2 propositione, quod animae, in quantum fuerint altiores et intelligentiae propinquiores, tanto minus habent de motu".

Por otra parte, difieren en cuanto al modo de unión con los cuerpos y en cuanto al acto de conocimiento:

> "Animae enim inferiores habent motum non solum quantum ad hoc quod movent corpus, sed etiam quantum ad hoc quod non semper sunt coniunctae suis corporibus et quod non semper intelligunt. Sed animae superiores [cuerpos celestes[66]] semper sunt coniunctae suis corporibus et semper sunt intelligentes; habent tamen de motu hoc quod movent caelestia corpora, et ideo dicit quod sunt «paucae declinationis», quia parum in diversa separantur, ut quandoque in hoc quandoque in illo inveniantur, scilicet quantum ad solum motum localem caelestium corporum. Inferiores vero animae deficiunt in complemento et paucitate declinationis seu separationis a superioribus animabus"[67].

Los neoplatónicos, según el testimonio mismo de Proclo en su *Comentario sobre el Timeo*, han construido los más raros y los más complicados árboles genealógicos de inteligencias y de almas que se pudiera imaginar. El alma es lugar de conexión universal y, por consiguiente, principio formal y efectivo de la continuidad de los seres divinos y terrestres. Según Amelius, que probablemente sigue a Plotino, el alma es el principio que contiene (□□□□□□□□□□□□□□□□□□) todo en el mundo: dioses, demonios, hombre, seres irracionales.

Teodoro de Asine, que sigue a Numenio, distribuye las almas según las letras del alfabeto[68]. Sin embargo, Proclo, aunque más sobrio, no quiere ser infe-

---

[66] La prop. III dice que el *anima nobilis* tiene tres operaciones: una divina, participada de la Causa Primera, que consiste en ser causa inmediata de los seres que constituyen la naturaleza; la otra, intelectual, es el conocimiento participado de la Inteligencia; la tercera, «animal», realiza el movimiento del «Primer cuerpo», es decir, del cuerpo celeste. (Cf. *In Liber De Causis*, lect. III; S., 21 s.). Sobre el tema de las inteligencias motrices de los cuerpos celestes, véase también lect. V; S., 36, 28 ss.

[67] *In Liber De Causis*, lect. V; S., 40.

[68] Proclus, *In Tim.*, 205 ED y 225 AB; ed. Diehl, II, 213, 274.

rior a sus precursores, y, fiel a su esquema ternario, distingue el *anima divina* o *noble* (prop. 184-189), el *anima media* e *intermedia* (prop. 190), y el alma inferior o *participabilis* (prop. 191-192). Probablemente Santo Tomás sólo conoce ese mundo, oscilando entre la fantasía matemática y la metafísica, por la *Elementatio* de Proclo, y debemos confesar que lo ha usado muy discretamente.

La síntesis tomista traslada el principio de continuidad de la esfera cósmica, donde el neoplatonismo lo hace proliferar, para hacerlo servir como fundamento de la doctrina de la unión sustancial del cuerpo y el alma; y al ámbito de las actividades, sobre todo del dinamismo de la vida consciente: las relaciones entre intelecto y razón, entre razón y experiencia sensible (*cogitative*) y, en los animales, entre razón e instinto[69]. De todo el enorme andamiaje de los intermediarios neoplatónicos, la metafísica binaria tomista ha conservado únicamente la noción de «empalme» entre los grados del ser, partiendo de la fórmula audaz pero expresiva: el cabeza de serie del grado inferior se incorpora y se inserta en los retoños extremos de la serie superior. Es verdad que ello supone algo común y eterno, recibido de diversas maneras, que circule y esté presente en todos lados, para unir los anillos de lo real, formando una esfera de círculos, que se mueve sobre sí misma en sentido ascendente.

El principio de totalidad

Hegel admira en Proclo el proceso ternario de la estructura de lo real: todo se reduce al Uno, por la dialéctica del *límite* y del *infinito*. Así, lo múltiple se reduce al Uno, porque cada uno de sus miembros «es» en cuanto participa del Uno[70]. Subraya, sobre todo, que el momento cualitativo (inicial) es el límite o el término (□□□□□□), medida divina según la cual cada cosa recibe del Uno su individualidad y su «medida divina», por la cual permanece vinculada y unida al Uno. Lo infinito (□□□□□□□□□□), al contrario, es la cantidad, lo indetermi-

---

[69] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 278 ss.

[70] Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. C. L. Michelet, III Theil, 2 Aufl., Berlin, 1844, pp. 61 ss. –Hegel sigue preferentemente la *Theologia Platonica* para reflejar el pensamiento de Proclo: "Die Haupt-Ideen seiner Philosophie sind leicht aus dieser Schrift zu erkennen; und sie hat besonders viele Schwierigkeiten, weil darin die heidnischen Götter betrachtet und philosophische Bedeutungen eruirt werden" (p. 63). La *Elementatio* o el gran *Comentario sobre el Parménides* habrían servido más, puesto que en ellos al menos no se ve la contaminación de politeísmo y de filosofía, de los que está llena la *Theologia*.

nado en cuanto posibilidad, que Hegel aproxima a la potencia aristotélica, con la condición de que no sea concebida como realidad estática y amorfa, sino en un sentido cuasi-activo de expresión de la exuberancia del Uno. De hecho, lo propio de la causa es producir por un exceso de poder, salir de sí mismo por estar demasiado lleno de posibilidades, y así, el Uno, multiplicándose, engendra el número. Esta multiplicidad y multiplicación no aniquila ni disminuye la unidad primera, porque nace de manera unitaria (□□□□□□□□□□). Lo múltiple (□□□□□□□□) participa de la unidad, y no *viceversa*. La realidad de lo múltiple no es otra más que la del Uno, porque cada miembro de lo múltiple retorna hacia el Uno, que no lo abandona jamás. Lo múltiple es, pues, el aspecto abstracto del retorno a la unidad, y en su expresión completa se presenta como un «todo».

Hegel alaba además a Proclo por haber puesto en primer lugar el *ser*, seguido por la vida y el entendimiento. Plotino, al contrario, comienza por la inteligencia. Según la dialéctica triádica, el ser contiene la sustancia, la vida y el □□□□□, con la apariencia de la unidad negativa, pura en sí. La *vida* procede de los principios, unida a la posibilidad o exuberancia infinita que produce lo múltiple. El *intelecto* expresa el «límite», que reconduce lo múltiple a su principio, es decir, al Uno. Hegel observa que sería mejor hablar de «sustancia», la *sustancia* originaria como resultado de la primera tríada. En la tríada primaria de ser, vida e intelecto, todo está siempre reunido bajo el concepto de límite (o positividad). En la segunda tríada, de la vida como ser intermediario, esfera que proviene de la sustancia originaria, el poder (□□□□□□□□ o exuberancia) da el movimiento, y la unidad se encuentra en la vida (□□□□), «salida», que determina el todo. En la tercera tríada, el pensamiento (□□□□□), o el «retorno», las dos tríadas precedentes representan los dos aspectos que ésta, en cuanto intelecto, reduce a la unidad de sí misma como Acto; "precisamente, el espíritu tiene la propiedad de reunir en sí la totalidad de ambas primeras esferas". Hegel ciertamente ha comprendido la idea central del sistema de Proclo, quien quiere mostrar cómo el ser se diferencia sin salir de la identidad, cómo se multiplica permaneciendo en el Uno. Esta «*Diremtion*» primaria está en el origen de las tres primeras tríadas, única trinidad que abarca tres de ellas, cada una de las cuales expresa siempre el Uno, la única realidad[71]. De esta manera «todo está en todo», así lo expone Hegel siguiendo la *Theologia platonica*, que considera como la obra más madura de Proclo.

Pero también ya en la *Institutio theologica* (¿obra de juventud?) –el único escrito de Proclo que Santo Tomás pudo consultar– se vuelve a encontrar esta doctrina, y la totalidad dialéctica de las hipóstasis, enseñada explícitamente.

[71] Hegel, *Geschichte der Philosophie*, III Theil, ed. cit., p. 67 s.

Allí es expuesta, incluso con más cuidado de escolástica y de sistema, según las líneas de una geometría árida y exasperante. Santo Tomás ha vuelto a encontrar el principio del □□□□□□□□□□□□□□□□□□ en la prop. XII (XI) del *De Causis*, donde es expresado por una fórmula un poco adaptada: "*Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*". La razón de ello es que "causatum est in causa per modum causae" y "causa in causato per modum causati". Así pues, si "in esse sunt vita et intelligentia, et intelligentia sunt esse et vita", se deberá señalar que "esse et vita in intelligentia sunt duae aliae *alachili*, id est intelligentiae, et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae, et intelligentia et vita in esse sunt duo esse"[72].

Santo Tomás encontró una doctrina *idéntica* en la prop. 103 de Proclo. Prefiere seguir este último texto, palabra por palabra, y deja de lado el *De Causis*, porque allí no se conserva como en Proclo la idea de las hipóstasis separadas, o incluso porque el texto del *De Causis* le parece corrompido o al menos incorrecto. En efecto, en él se lee que el *esse* y la vida, son en la inteligencia, «*duae intelligentiae*», lo que no parece tener sentido. Leamos, al contrario, el texto fundamental de Proclo a la luz de los principios ya expuestos:

> Prop. 103: "*Omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque*. Et enim in ente et vita et inellectus, et in vita esse et intelligere, et in intellectu esse et vivere. Sed alicubi quidem intellectualiter, alicubi autem vitaliter, alicubi vero enter entia omnia"[73].

Santo Tomás observa en un primer momento la perfecta concordancia de las tesis de Proclo y del *De Causis*: "quod est omnino idem cum verbis Procli". En efecto: "utrobique signatur quod unum est in alio secundum convenientem modum ei in quo est". La divergencia, ya señalada, está en la manera de explicar esta presencia de □□□□□□□□□□□□□□□□□□. El *De Causis*, diciendo que el *esse* y la vida son, en la inteligencia, «*duae intelligentiae*», no salvaguarda la unidad del ser, y más aún destruye el concepto mismo de la vida como acto, en la medida en que "vivere viventis est ipsum esse eius, ut dicitur in secundo *de Anima*[74], et ipsum intelligere primi intelligentis est vita eius et esse ipsius". El *De Causis* ha perdido el concepto de totalidad intensiva, que es la base de la complicada construcción de Proclo, y que Santo Tomás aproxima a la doctrina aristotélica: "Unde et hoc Proclus excludens [que el *esse* y la vida sean dos

---

[72] Ed. Bardenhewer, p. 175. La traducción alemana de B. dice simplemente: "…nur sind das Sein und das Leben in der Intelligenz zwei Intelligenzen, das Sein und die Intelligenz in dem Leben zwei Leben und die Intelligenz und das Leben in dem Sein zwei Sein" (p. 82). *Alachili* es, pues, un residuo del texto árabe en la versión latina.

[73] □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□: Dodds, 92.

[74] *De Anima*, II, 4, 415 b 13.

inteligencias en la inteligencia] dicit quod esse cognitivum et vita eius est cognitio". Santo Tomás quiere salvaguardar la unidad del ser en todos sus grados. Por ello realza la identidad (intensiva) de los grados formales, en la doctrina aristotélica de la identidad (formal) de vida y *esse*, e igualmente en la tesis de Proclo de la perfecta inmanencia o «presencia» de cada una de las tres primacías de lo real en cada una de las demás. No podía sospechar que la posición platónica y neoplatónica de la identidad era opuesta a su doctrina sobre la estructura de lo finito y sobre la dependencia de lo finito con respecto a la Causa Primera. Así pues, dejando de lado el *De Causis*, vuelve a Proclo cuya precisión terminológica le atrae:

> "Apponit autem Proclus probationem manifestam ad ea quae dicta sunt, distinguens quod *tripliciter* aliquid de aliquo dicitur. Uno modo *causaliter*, sicut calor de sole. Alio modo *essentialiter* sive naturaliter, sicut calor de igne. Tertio modo secundum quamdam posthabitionem, idest consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur, sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementatis non in ea plenitudine secundum quam est in igne".

He aquí, entonces, la correspondencia de los tres grados o formas de totalidad de lo real:

> "Sic ergo illud quod est essentialiter in primo est participative in secundo et tertio; quod est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter et in ultimo participative. Quod vero est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et in secundo. Et per hunc modum omnia sunt in omnibus".

Todo ello entra lógicamente en la estructura del separatismo formal platónico, al cual permanece fiel Proclo, considerando el *esse*, la *vita*, y el *intelligere* como esferas de sustancias separadas. El *De Causis*, según Santo Tomás, unifica todas en la Causa Primera, Dios. Pero también el *De Causis*, con sus *duae intelligentiae* formadas por la vida y el ser en la inteligencia, plantea pues, al final de cuentas, tres inteligencias en el *intelligere*, y asimismo tres vidas en la vida y tres *esse* en el *esse*[75]. En el texto de Proclo, leído por Santo Tomás, la concepción es un poco más complicada. Primero no está claro si, para él, *esse*, vida e inteligencia son tres aspectos de todo lo real, o bien las tres etapas sucesivas del despliegue del cosmos partiendo del Uno. Dodds cree que ambos sentidos señalados son aplicables[76]. Después de haber afirmado que en la inteligencia todo es presente *intellectualiter*, en la vida *vitaliter*, en el *esse essentiali-*

---

[75] *In Liber De Causis*, lect. XII; S., 79, 20 s.

[76] *Op. cit.*, p. 254.

ter, y que los modos de presencia son esos tres: *enter*, *causaliter* y *per participationem*, Proclo precisa:

> "In primo reliqua secundum causam sunt; et in medio primum quidem secundum posthabitationem, tertium autem secundum causam; et in tertio quae ante ipsum secundum posthabitationem. Et in ente ergo vita praesumpta est et intellectus, unoquoque autem secundum subsistentiam caracterizato et neque secundum causam, aliorum enim est causa; neque secundum posthabitationem, aliunde enim habet hoc quod posthabet"[77].

Proclo distingue dos modos distintos en la transición de los primeros a los demás: tener «*secundum posthabitationem*» (participación), y tener «*secundum causam*». La interpretación tomista se encuentra siempre, como ya se ha observado, en una posición singular. Proclo introduce en todas partes la dialéctica binaria real de *esse* por esencia y ser por participación, en la cual esta última contiene la causalidad. Proclo aplica, en particular en todo su tratado, la tesis que Porfirio ya había formulado sistemáticamente[78]. La prop. 118 trata del primer grado ontológico, el de las «unidades divinas», formas separadas o dioses, que constituyen la esfera del *esse*. Repite que todas las formalidades existen con tres modalidades, las de la prop. 103, y afirma que, en esas modalidades, todas las formalidades (*proprietates*) respectivas existen *unialiter* y *supersubstantialiter* (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)[79]. La prop. 173, que describe la esfera de las inteligencias, explica la posición intermediaria que ocupa la totalidad particular de las inteligencias frente al mundo de los inteligibles y al del movimiento. Esta relación es *participativa* con relación a los inteligibles, y *causaliter* con respecto al mundo de la naturaleza:

> "Omnis intellectus intellectualiter est quae ante ipsum et quae post ipsum. Haec quidem enim sunt secundum causam, quaecumque post ipsum; haec autem secundum participationem, quaecumque ante ipsum".

La presencia *causaliter* significa que la inteligencia contiene las causas de todo lo que constituye el mundo sensible, pero en el nivel de su propio ser intelectual. La presencia *secundum participationem* significa que las realidades

---

[77] Ed. C. Vansteenkiste, p. 492.

[78] □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□ □□□ □□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (Porphyrii, *Sententiae*, Prop. X, ed. Mommert, Leipzig, 1902, p. 2).

[79] Cf. ed. C. Vansteenkiste, p. 497; ed. Dodds, *op. cit.*, p. 104.

superiores, los inteligibles, están en la inteligencia, adaptados al nivel inferior de esta inteligencia, y no según la modalidad que tienen en sí mismos.

> "Quae omnia intellectualiter est omnis intellectus, et quae ante ipsum et quae post ipsum. Ut igitur intelligibilia intellectualiter habet omnia (intellectus) ita et sensibilia intellectualiter[80].

La prop. 195 da la aplicación al tercer grado, el del alma, y Santo Tomás la cita a su vez en su justo lugar en el comentario sobre la prop. XIV (XIII) del *De Causis*, donde es tratado el mismo tema, la totalidad del alma. El *De Causis* despliega allí un estilo más hermético que en otros lugares:

> "In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intelligibiles in ea sunt quia scit eas, et non facta est ita nisi quia expansa est inter res intelligibiles quae non moventur et inter res sensibiles quae moventur"[81].

Más directa y precisa es la expresión de Proclo: "Omnis anima est omnes res, exemplariter quidem sensibilia, eikonice autem intelligibilia"[82]. Santo Tomás observa, con su penetración habitual, que el principio de la totalidad no es nada más que el principio mismo de causalidad, expresado desde el punto de vista estático, o –según la terminología que hemos insinuado– de la dirección vertical característica del separatismo formal platónico. En consecuencia, Santo Tomás aproxima la prop. XIV no sólo a la prop XII, que le responde directamente, sino sobre todo a la prop. II, que expone la teoría general de las tres hipóstasis:

> "Haec autem propositio probatur tam hic quam in libro Procli hoc modo: anima enim, ut habitum est in secunda propositione, media est inter res intelligibiles, quae sunt *omnino* separatae a materia, et per hoc parificantur aeternitati, et inter res sensibiles quae moventur et cadunt sub tempore".

El principio de la verticalidad se explica, y al mismo tiempo pierde su exclusividad, mediante un recurso a Dionisio:

---

[80] Ed. C. Vansteenkiste, p. 517. –El texto original es aún más decisivo: [illegible] (ed. E. R. Dodds, p. 152).

[81] Ed. Bardenhewer, p. 176, 8-11.

[82] Ed. C. Vansteenkiste, p. 525. –El texto griego dice: [illegible] (ed. E. R. Dodds, p. 170).

"Et quia priora sunt causa posteriorum, oportet quod anima sit causa corporum, et intelligentia sit causa animae per modum supra expositum. Manifestum est enim quod oportet effectus praeexistere in causis *exemplariter*, quia causae producunt effectus secundum suam similitudinem et causata habent imaginem suarum causarum, ut dicit Dionysius II capitulo *de Divinis Nominibus*[83]. Sic igitur res sensibiles quae causantur ex anima, sunt in anima per modum exempli, ita scilicet quod huiusmodi res quae sunt infra animam causantur ad exemplum et similitudinem animae".

Así pues, el alma se transforma en el mediador ontológico, en el pleno sentido del término. Su causalidad deriva de su dignidad formal, de manera que el *De Causis* se atreve incluso a llamar abiertamente el alma la «causa ejemplar» del mundo que gobierna. Pero el alma participa del mundo superior, el de las inteligencias, como de su propio modelo, según la terminología de la prop. XII.

"Res autem quae sunt supra animam sunt in anima per modum acquisitum, idest per quamdam participationem, ita scilicet quod comparantur ad animam sicut exemplaria, et anima ad ipsa quodammodo sicut imago. Sic igitur patet quod sensibilia praeexistunt in anima sicut *in causa* quae quodammodo est exemplar effectuum".

Así pues, el más riguroso neoplatonismo es el que enseña que la forma debe estar separada, y que es causa en la medida en que está separada:

"Nulla ergo inferiorum anima habet causalitatem respectu sensibilium, et ideo sensibilia non *sunt* in ea per modum causae, sed solum in anima caeli quae supra sensibilia habet universalem causalitatem. Et hanc hic appellat virtutem agentem res sensibiles".

El alma es la causa formal total de la esfera de la realidad natural y, por consiguiente, la causa eficiente. El *De Causis* declara, en el comentario sobre la proposición citada, que la primera Alma es el *anima mundi*: "Intelligo per animam virtutem agentem res sensibiles", y Santo Tomás observa que, según los partidarios de la animación de los cuerpos celestes, el *anima caeli* –en consecuencia, por simetría– es el alma del último de los cielos, porque los cielos superiores están guiados por las inteligencias.

El método de interpretación de Santo Tomás, en ese laberinto de árida escolástica neoplatónica, es muy destacable. Es plenamente consciente, sin duda alguna, de la diferencia profunda entre la causalidad formal total (vertical) de los platónicos y la causalidad formal constitutiva (horizontal) de Aristóteles. Así pues, amortigua, con Dionisio, el efecto del separatismo causal. Luego introduce directamente a Aristóteles para afirmar que no sólo la causa formal,

[83] *De Div. Nom.*, c. II, § 8; *PG* III, c. 645 C.

sino también la causa eficiente de todo ser vivo particular, no es nada más que su alma propia y particular, y que el alma no es en absoluto la causa ejemplar extrínseca del cuerpo, como lo pretendía el platonismo. Es sorprendente constatar cómo ambas concepciones antitéticas se siguen una a la otra en el comentario sin ninguna solución de continuidad:

> "Unaquaeque vero animarum quae sunt hic habet quidem causalitatem respectu proprii corporis, sed non causat ipsum neque per sensum neque per intellectum. Unde non praehabet sui corporis intelligibiles et exemplares rationes. Causat autem ipsum per virtutem naturalem. Unde et in II *De Anima*[84] dicitur quod anima est efficiens corporis causa. Tale autem agens non agit per aliquam rationem exemplarem proprie *sumptam*, nisi ipsam naturam per quam agit dicamus exemplar effectus qui ad eius similitudinem producitur aliquo modo, et per hunc modum in natura animae praeexistunt omnes partes sensibiles sui corporis: coaptantur enim potentiis animae, quae ex eius natura procedunt".

Luego de esta afirmación aristotélica, el *Comentario* tomisa retoma, sin solución de continuidad, la exposición de la doctrina platónica del separatismo causal. El «*et*», que une esas dos partes opuestas, parece querer insinuar que la trascendencia platónica completa la inmanencia aristotélica:

> "Et quamvis res sensibiles sint in anima quae est causa earum, non tamen sunt in ea per modum quo sunt in seipsis. Nam virtus animae est immaterialis, quamvis sit causa materialium, et spiritualis, quamvis sit causa corporum, et est sine dimensione corporea quamvis sit causa rerum habentium dimensionem. Et quia effectus sunt in causa secundum virtutem causae, oportet quod corpora sensibilia sint in anima indivisibiliter et immaterialiter et incorporaliter"[85].

Santo Tomás polemiza lo menos posible en ese *Comentario*. Se podría incluso decir que parece estar impresionado por el elevado nivel especulativo del texto de Proclo. Pronto retoma el contacto con la doctrina platónica de la causalidad vertical del alma, en cuanto tercera hipóstasis. Al final sólo señala la diferencia entre la noción platónica del alma «*movens seipsam*» y la noción aristotélica de «*principium motus rei moventis seipsam*». Esto es una paráfrasis audaz de la definición del Filósofo: "acto primero, es decir, forma sustancial quiescente o inmóvil, del cuerpo físico orgánico"[86]. A continuación, todo procede

---

[84] *De Anima*, II, 4, 415 b 8.

[85] *In Liber De Causis*, lect. XIV; S., 86 s. –Santo Tomás había explicado perfectamente la concepción vertical platónica de la causalidad en el comentario a la Prop. IX donde dice que "*anima continet naturam*" (S. 61, 19).

[86] *De Anima*, II, 1, 412 b 5.

naturalmente según la línea platónica. En esta exposición completa del sistema, no se trata tanto de realizar los universales lógicos, partiendo del orden lógico, en otros tantos universales reales y causales existentes fuera de lo real, como dice Aristóteles continuando su polémica. La finalidad es más bien hacer ver la totalidad de lo real, dispuesta en estratificaciones ascendentes y descendentes según totalidades formales concéntricas, y ontológicamente equivalentes, gracias al □□□□□□□□□□□□□□□□□□. Todo lo que la esfera del ser expresa con la totalidad de los ejemplares (inteligibles), la esfera de las inteligencias lo expresa con la totalidad del *intelligere*, y asimismo el *anima mundi* lo expresa con la totalidad de los movimientos que imprime a la naturaleza. La *producción* del ser es así, en el fondo, una «derivación de conocimiento», porque se actualiza como una radiación descendente de la forma: de los inteligibles a las inteligencias, de las inteligencias al alma, y del alma a la naturaleza, que, por consiguiente, sólo es movida y no alcanza la esfera de las causas. Todo esto responde ciertamente a la inspiración originaria del platonismo primitivo, y podemos suponer que el mismo Aristóteles ha contribuido de manera decisiva a la formación del neoplatonismo. Pero es necesario destacar, como por otra parte lo subraya la crítica tomista, que el neoplatonismo ha abandonado, en su desarrollo sistemático, su carácter de separatismo en el orden formal, y el carácter espiritualista en el orden real. El primero es superado por el principio de totalidad, que impone una idea de inmanencia mucho más rígida que la de la idea aristotélica de «forma». El otro ha debido cambiar su significado por el «principio de continuidad», que atribuye al alma como tal, y por consiguiente a toda alma, una relación esencial, como principio motor, con la naturaleza. El sistema toma el aspecto de una serie de cajas encajadas entre sí. La imagen de los círculos concéntricos es más elegante, pero la de las cajas chinas muestra más directamente el artificio de esos ejercicios de metafísica geométrica. El contenido de esas cajas puede darnos a veces extrañas sorpresas, así por ejemplo, cuando se ve que el *contenido* del ser es la misma *materia* que se ordena siguiendo todos los grados de la esfera inteligible (*materia intelligibilis*) hasta la esfera de la naturaleza (*materia sensibilis*). Sólo el Uno escapa a ello, estando más allá del ser y de las diferenciaciones.

Esta situación se manifiesta en estado latente, o abiertamente, en las diferentes formas del neoplatonismo, pero aparece con una forma sistemática en el medioevo en la famosa obra del filósofo árabe-judío Avicebrón: el *Fons vitae*. Este escrito tuvo un enorme éxito en la escuela llamada agustiniana antigua

(hilemorfismo universal), que Santo Tomás combatió durante toda su vida, y casi solo[87].

La causalidad de los cuerpos

No por azar, sino como consecuencia de un profundo análisis de las relaciones íntimas entre los sistemas, Santo Tomás acerca a Avicebrón al platonismo, y considera al célebre filósofo judío como defensor consciente del ocasionalismo, que niega la propia eficiencia productiva de las naturalezas físicas del mundo de la experiencia, para reemplazarla por un influjo de energía espiritual. En un artículo de la *Suma Teológica*[88], las objeciones reparten la responsabilidad de la doctrina de la «inercia metafísica» de los cuerpos entre San Agustín (1 y 5) y Avicebrón (2, 3, 4). En el cuerpo del artículo sólo habla de este último:

> "Fuerunt aliqui qui *totaliter* corporibus actiones subtraxerunt, et haec est opinio Avicebron in libro *Fontis Vitae*, ubi per rationes quae tactae sunt (2, 3, 4), probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis quae penetrat per omnia corpora, ita quod ignis, secundum eum non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum".

El origen platónico de ese «separatismo» de la acción parece indudable. Avicebrón le agregó, por propia iniciativa, la tesis de que la cantidad, principio de individuación, era responsable de la reclusión de las formas corpóreas en la inercia de su propia materia, para impedirles obrar fuera:

> "Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas, quae sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas et contractas ad hanc materiam, formas vero separatas esse

---

[87] La más completa exposición del hilemorfismo universal de Avicebrón se encuentra en el *De Subst. Sep.*, c. 5. Sabemos que Avicebrón admitía una materia corpórea para las substancias naturales y una materia espiritual para las substancias inteligibles. Cf. ed. De Maria, III, p. 223 s. Santo Tomás resume en cinco argumentos las 56 pruebas enumeradas por Avicebrón en el *Fons Vitae* (cf. Avencebrolis, *Fons Vitae*…, ed. C. Baeumker, Münster i. W., 1892-95, espec. pp. 211 ss.)

[88] *Sum. Theol.*, Iª, q. 115, a. 1. –Con frecuencia asocia, pero secundariamente, Rabbí Moisés con Avicebrón (*De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 4; *C. Gent.*, III, c. 69; *De Pot.*, q. 3, a. 7: R. Moisés es citado antes que Avicebrón).

absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia".

La limitación que impone la cantidad a la actualidad de la forma se extiende también a la actividad, obstaculizando la acción, no tanto en cuanto materia en sí, sino en cuanto límite que recibe e incorpora la forma:

"Secundum hoc ergo quod forma, quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quod a quantitate prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam. Sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud".

Platón «separaba» las formas sustanciales de la materia, pero admitía no obstante que los accidentes y las formas accidentales corpóreas eran activas en el ámbito de los cuerpos, y disponían o preparaban por su propia acción para la producción (extrínseca) de la forma sustancial. Avicebrón había ido mucho más lejos.

La respuesta de Santo Tomás a esta dialéctica de la participación invertida por Avicebrón es categórica y caraterística de su aristotelismo: Avicebrón ha aplicado la dialéctica a la potencia en vez de hacerlo al acto. El acto, en efecto, da a cada ser su propia perfección y su realidad; y el cuerpo mismo es lo que es, gracias a la forma, que es acto, no gracias a la materia, que es potencia. Es muy cierto, como decía Avicebrón, que Dios, acto puro, y la materia primera, potencia pura, son los extremos de la escala ontológica. Pero Dios es el *esse subsistens*, y existe por sí, mientras que la materia primera, despojada de todo acto, no existe sola sino con la forma, constituyendo así el cuerpo, que, poseyendo el acto (de la forma), puede ser activo:

"Sciendum est tamen quod cum Avicebron sic argumentatur: est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum (Deus); ergo ex opposito est aliquid quod est motum et patiens tantum, quod concedendum est. Sed hoc est materia prima quae est potentia pura sicut Deus est actus purus. Corpus autem componitur ex potentia et actu, et ideo est agens et patiens"[89].

[89] *Sum. Theol.*, Iª, q. 115, a. 1. –En consecuencia, no es verdad que el «cuerpo» esté en el extremo inferior de la escala de los seres. Este lugar es ocupado por la «*materia prima*», la cual, puesto que por sí misma es informe, también es inerte en sí misma: "Dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum" (*loc. cit.*, ad 4).

La cantidad, principio de individuación, no es un obstáculo absoluto para la acción, sino sólo una limitación del ámbito de influencia:

> "Quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione… sed impedit eam ne sit agens universale, in quantum forma individuatur prout est in materia quantitati subiecta" (ad 3).

La prueba, que podemos llamar *principio de la emergencia del acto*, es dada en la parte central del artículo. Éste expone claramente la conexión esencial del *actus* y del *agere*, demostrando que las formas y los grados de *actus* producen otros tantos grados de *agere*. El desarrollo del argumento presenta a continuación la división de la causalidad según las dos formas fundamentales de la participación, trascendental y predicamental:

> "Ista ratio [la cantidad, principio de individuación] non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus, unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale; ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare".

He aquí entonces el ejemplo de ambas formas de causalidad, trascendental y predicamental, tomado directamente de la teoría platónica de la participación:

> "Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum"[90].

El *De Potentia* hace preceder este argumento por otra prueba que tiene un valor sistemático más fundamental. Es la idea de que los seres de la naturaleza no constituyen una única sustancia global, la «corporeidad», que presenta únicamente diversidades de carácter accidental. Al contrario, es necesario admitir una multiplicidad de sustancias distintas (participación predicamental), cada una de las cuales posee su propia forma, que corresponde a su grado de ser. Si, entonces, tienen grados de perfección diferentes, podrán actuar unas sobre otras:

---

[90] *Sum. Theol.*, *loc. cit.*, in corp. art. –El *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 4, toca sólo el argumento de la «cantidad». Es sintomático que la objeción es hecha con el pretexto de San Agustín, mientras que la respuesta se dirige a Avicebrón.

> "In hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta sed solo accidente. Si enim diversae substantiae corporales substantialiter distinctae accipiantur, tunc non quaelibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior et sic una in alia [¿aliam?] agere poterit"[91].

El error de Avicebrón –la negación de la causalidad corpórea– es igual a su error fundamental sobre la estructura del ser, es decir, su hilemorfismo universal. Esos dos errores muestran, de manera concreta tangible, en qué se transforma lo real en un platonismo que quiere modelar y determinar las condiciones de existencia del mundo de la experiencia según las relaciones exclusivamente mentales de sujeto-objeto, universal-particular, etc. El sistema de Avicebrón es considerado como un platonismo invertido: sustituye la dialéctica de la materia por la de la forma, porque la materia representa el objeto, el elemento común universal que determina la forma. Tendremos tantas materias, y por consiguiente, también formas, cuantos grados formales de determinación tengamos. Esta doctrina de la «pluralidad» de las formas sustanciales es un fruto de linaje exclusivamente platónico, donde, según el principio que hemos llamado «de causalidad vertical», los seres participan de la existencia del *esse* separado, del conocimiento de lo inteligible, la vida y el movimiento de la vida, etc. Todos esos actos son realizados, uno *después* y *en* el otro (encajado) en progresión descendente. No existe nada más platónico ni neoplatónico que la negación de la causalidad y de la verdadera realidad de las sustancias singulares del mundo de la experiencia[92].

---

[91] *De Pot.*, q. 3, a. 7.

[92] En la última fase de su interpretación sintética de Platón y de Aristóteles, Santo Tomás rechaza enérgicamente a Avicebrón, colocándolo fuera del linaje especulativo de ambos filósofos y lo aproxima al materialismo de los antiguos «*naturales*»: "Plato, investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia. Inconvenientissime igitur *hic* [= Avicebrón] per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo". Más claramente aún: "Quantum ex suis dictis apparet in antiquorum quodammodo naturalium opinionem rediit, qui poserunt quod omnia essent unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam, quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut *Plato* et *Aristoteles*, sed esse aliquid ens actu" (*De Subst. Sep.*, c. 6; De Maria, IV, 224. Cf. el mismo contexto en el capítulo siguiente, ed. cit., p. 229). Incluso más adelante: "Praedicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum a sententia Platonis et Aristotelis deviat, eis immaterialitatis simplicitatem auferens" (*op. cit.*, c. 9; ed. cit., p. 235). Al comienzo había dicho: "Aestimavit omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse, quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat" (*op. cit.*, c. 5; ed. cit., p. 222). Santo Tomás acepta la interpretación aristotélica, hoy indefendible, de

En efecto, la negación de la causalidad del mundo físico es una posición típicamente platónica, que acompaña la negación de la verdadera consistencia real del mundo experimental. En la parte inferior de la escala ontológica, el último anillo de la cadena de los «participantes», está en el mundo físico. Esos participantes –siendo así, y nada más– son puramente pasivos. El neoplatonismo ha realizado un progreso innegable asumiendo la teoría de la inteligencia (□□□□□) aristotélica como lugar de paso y de participación entre los inteligibles y el alma, y así hasta la naturaleza. Asimismo, considera la naturaleza como sostenida por –suspendida de– la participación y del gobierno del alma, pero ese progreso permanece siempre dentro del platonismo, que no conoce, y le es imposible admitir, el concepto de materia como pura potencia, y el concepto de forma sustancial inmanente al singular como propio principio de ser. En consecuencia, no puede admitir –lo que exige el aristotelismo– la idea de que la acción, acto segundo inmanente o que se exterioriza, brote de la forma misma, acto primero inmanente. Se podría decir, sin buscar paradojas, que el neoplatonismo y Santo Tomás se alejan de su fuente principal hacia la fuente complementaria, el aristotelismo para los neoplatónicos, y el platonismo para Santo Tomás, con la finalidad de consolidar e integrar su primera fuente, Platón y Aristóteles. Entonces se comprende que en el neoplatonismo todo depende de la doctrina de las eneadas, mientras que el aristotelismo tomista se apega a la doctrina de las cuatro causas.

El platonismo es un monismo formal que busca en Platón la «*diéresis*» (o *Diremtion*), es decir, cómo lo múltiple puede proceder del Uno sin que éste se divida en sí mismo. El neoplatonismo es también un monismo formal, quizá más rígido, porque está formulado con una exactitud geométrica, según las etapas de la resolución múltiple en el Uno. Busca, en efecto, la «síntesis», es decir, la manera por la cual la realidad de los participantes se resuelve en la actualidad de las participaciones, y las participaciones se unen en el Uno.

Es un «realismo absoluto», porque, de acuerdo con Hegel, rechazamos la objeción que han planteado muchos autores al neoplatonismo, diciendo que en todas esas reducciones formales "sólo se trata de una unidad lógica, de pensamiento y no de realidad actual, que no permite sacar conclusiones válidas para lo real". De ello se concluye, por consiguiente, que "todas las cosas reales no son sustancias reales que poseen principios diferentes e independientes, pero que tampoco son sustancias diferentes, separadas entre sí y existentes en sí"[93].

---

la filosofía presocrática como doctrina materialista, y atribuye a Platón y a Aristóteles la misma noción de materia, en contra de la constante crítica de Aristóteles a Platón. En realidad, en adelante, Santo Tomás razona desde el punto de vista de su propia síntesis.

[93] Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. cit., p. 65.

Al contrario, creemos que para el neoplatonismo las «eneadas» son más reales que los participantes individuales, y el Uno es real en el más alto grado, sobre todo pensamiento. Para el aristotelismo esto es inadmisible, porque enseña que el Universal es abstracto, y que sólo existe y obra en cuanto existente y obrando en lo concreto. Si no se admite ese juicio, toda la polémica antiplatónica, que constituye el eje de la obra de Aristóteles, pierde su significado. Si bien Santo Tomás ha atenuado el radicalismo de esta polémica en sus útimas obras, ello plantea, ciertamente, un problema aparte, pero no impide la coherencia superior de los principios opuestos. La solución tomista nos provee así una tercera posibilidad –que consideramos definitiva– de análisis teórico de lo real, entre la alternativa de la *trascendencia* formal (platonismo) y de la *inmanencia* formal (aristotelismo). Cuando Hegel escribe que en el neoplatonismo el productor produce por un «exceso de fuerza» (*Überfluss der Kraft*) porque «la unidad sale de sí misma por la superabundancia de su poder (*durch die Überfülle der Möglichkeit*) y que esta potencia desbordante (*überfliessende Möglichkeit*) es la realidad en general», dice la verdad. Pero no es, como pretende, una doctrina completamente aristotélica, si no es en el sentido indicado más arriba, de un Aristóteles ceñido a integrar a Platón. Hegel, por otra parte, reconoce que en Proclo, y en el neoplatonismo en general, todo se desarrolla según una línea vertical: el Uno se expande en lo múltiple, pero de manera unitaria (□□□□□□□□□□), sin dividirse, y el proceso de multiplicación (*Vervielfältigung*) sólo afecta a la apariencia y no a la realidad (de la unidad) en sí. Hegel debe admitir, y lo confiesa, que toda esta dialéctica no explica cómo ese proceso pueda ser la relación negativa del Uno consigo mismo (*Wie diess die negative Beziehung des Eins auf sich selbst sei*)[94]. Todo esto demuestra la posición abierta que la religión revelada sostiene con la doctrina de la creación partiendo de la nada: esa nada está relacionada, no con el particular, sino con el Todo de la divina presencia. Ésa es la razón de la distinción real de lo múltiple, y de la realidad de la causalidad concreta individual, como se verá a continuación.

Causalidad creada y procesiones divinas

La *Diremtion* del ser se realiza, pues, en el primer instante de la constitución de lo real. El término propio de la creación es el *esse*, que es así el efecto propio de Dios. Pero se trata del *esse commune*, porque el *esse per essentiam* es

[94] Hegel, *ibid.*, p. 67.

Dios mismo, el imparticipable; si no sólo existiría un único ser, como pretendía Parménides, y como el idealismo metafísico debió preconizar. El *esse commune* como *actus essendi*, participado por los seres individuales, es recibido en la esencia y, por consiguiente, es multiplicado. Es decir que lo que el *esse per essentiam* es en Dios, acto puro y totalidad de la perfección, se expande en la criatura por una doble creación: de la esencia y del *esse*. La esencia se concibe derivada de Dios como de la plenitud ideal de todas las perfecciones, que es participada de manera diferente por las criaturas según los tres grados formales fundamentales (*esse*, *vivere*, *intelligere*). El *actus essendi* participado es participación de Dios en cuanto acto puro. Ambos aspectos evidentemente no están distinguidos en Dios, pero debemos distinguirlos (*dirimere*) realmente en la criatura. Por consiguiente, tienen su origen en una derivación originaria propia. Santo Tomás, por la elaboración del principio aristotélico de lo concreto, ha conservado de la complicada mediación platónica de la creación sólo la distinción real de esencia y *esse* en el orden estático trascendental. A ello corresponde, en el orden dinámico trascendental, la creación distinta de la esencia y del *esse*: "*Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*"[95].

Ésa es la *Diremtion* en el orden trascendental, que tiene su par en el orden predicamental. Ya sabemos que la *materia primera*, como pura potencia, es producida exclusivamente por Dios. Pero también la forma, en su origen primero, es concreada[96] con la materia, mientras que en el proceso del devenir natural es sacada de la potencialidad de la materia:

---

[95] *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 4. –Gil de Roma dice lo mismo pero con un realismo más atrevido, como en el caso de todo el ámbito de las relaciones entre esencia y *esse*: "Totum ergo est a Deo, et natura et esse. Immo sicut non generatur nec materia nec forma, sed generatur compositum ex materia et forma: sic (quia in creatione essentia et esse se habent sicut materia et forma in generatione) ideo non creatur per se nec essentia nec esse, sed totum compositum ex essentia et esse" (Aeg. Rom., *Opus super authorem de Causis Alfarabium*, Venetiis, 1550, prop. XXIV, fol. 81 v.). El autor remite, para una exposición más completa, a sus *Quaestiones de esse et essentia*. Cf. también *De Ver.*, q. 21, a. 5, ad 5: "Creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum". Y *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17: "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit". Leibniz mismo ha visto el doble origen de lo finito cuando escribe, seguramente con menos fuerza que Santo Tomás: "Verum est in Deo non modo esse fortem existentiarum, verum etiam essentiarum, quatenus reales sunt, aut eius quod in possibilitate reale est" (*Monadologia scil. Principia Philosophiae*, seu Theses in gratiam Principis Eugenii, § 43; ed. Dutens, t. II, p. 25).

[96] N. T.: El autor emplea el término "*concréé*".

"Dicendum quod forma considerari potest dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia, et sic a Deo (in) materia concreatur nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu: et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale"[97].

Ahora Santo Tomás debía explicar cómo las formas, creadas por Dios y confiadas a la materia primera, eran conservadas en ella, cuando el proceso del devenir debía conducirlas a la actualidad por las vicisitudes de generación y corrupción. Aristóteles enseña que el agente, en virtud de su propia forma, y asistido por la causalidad respectiva de los astros (especialmente del sol), causa universal del movimiento, produce la forma nueva en la materia partiendo de su semejanza específica. Puesto que para Atistóteles la materia es increada y el mundo es eterno, sólo puede admitir el devenir de un compuesto partiendo de un compuesto, y no reconoce un origen primero de la materia, ni de la forma, que se subordine a la acción del agente predicamental. Pero Santo Tomás, admitiendo que la creación ha puesto en Dios el origen de todas las formas, debía pues indicar de alguna manera el término causal de la acción divina en el momento de la primera institución de las esencias, y no ha encontrado nada mejor que recurrir a las *razones seminales* de San Agustín.

En la *Suma Teológica*[98], el tratado más elaborado sobre la materia es muy característico con respecto a ello. Continúa la exposición más general donde se discute la actividad efectiva que conviene a las sustancias corpóreas, contra las diversas formas del extrincesismo platónico. Por consiguiente, no se trata en absoluto de suprimir por esas razones seminales la eficiencia de la naturaleza y de sus principios. La estructura misma del artículo dedicado a las razones seminales lo confirma, porque se mantiene en un equilibrio exacto entre Aristóteles y San Agustín, dando así un nuevo ejemplo, y no menos audaz, de síntesis (superación de una antítesis) de aristotelismo y platonismo. El punto de partida sólido para la causalidad predicamental es la realidad de la □□□□□□ aristotélica, donde el ser vivo recibe un puesto de honor:

1. *La eficiencia primaria de la naturaleza, especialmente en los seres vivos*:

"Dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II *De Anima*[99]. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva, unde et ipsum nomen naturae translatum est a rebus viventibus ad omnes

---

[97] *De Pot.*, q. 3, a. 4, ad 7. –El texto de las ediciones ("*et sic a Deo materia concreatur*") no tiene sentido, porque el sujeto es «forma». Se debería pues leer: "*Et sic a Deo materiae* (o: *in materia*) *concreatur*".

[98] *Sum. Theol.*, Iª, q. 115, a. 2.

[99] *De Anima*, II, 4, 416 b 23.

res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit in V *Metaphys*.[100], primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae nativitas dicitur; et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore et foetus ex matre cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur".

2. *El principio originario de la eficiencia de la naturaleza está en la simiente de los seres vivos*:

"Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quae sunt principia generationum et motuum mortalium, seminales rationes vocat".

3. *Los planos ontológicos de las razones seminales, en Dios y en la naturaleza*:

"Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam

a) primo quidem, ut Augustinus dicit VI *Super Gen. ad Litt*.[101], sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales.

b) Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis.

c) Tertio vero modo sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis.

d) Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus naturales sicut primordiales causae universales ad primos effectus producendos".

Así pues, ciertamente existen cuatro planos de causalidad universal: uno es trascendental, es el del agustinismo (y de Dionisio), el de la preexistencia en Dios de los ejemplares divinos de todas las cosas[102]; los otros tres son predica-

---

[100] *Metaph.*, V, 4, 1014 b 16.

[101] *De Genesi ad Litteram*, c. 10.

[102] Sin embargo, la respuesta *ad 4* excluye la denominación de los ejemplares divinos como «razones seminales», las cuales deben ser llamadas «causales»: "Dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut semen est quaedam causa; dicit enim in III *De Trin*. (c. 8; *PL* XLII, 875) quod 'sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium'. Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum". Esta distinción es importante para la explicación de la posibilidad del milagro. Se dice que éste supera las virutdes activas y pasivas en la

mentales: son los elementos primeros, las primeras causas universales que ponen en movimiento la actividad de la naturaleza, y finalmente lo que es llamado con propiedad la simiente de las plantas y de los animales.

«Simiente» recibe, pues, a la vez un sentido más amplio y más intenso que lo normal, porque abarca todo lo que es requerido por parte del agente próximo predicamental, ya sea en el orden de la especificación de la acción, o bien en el orden de su moción. Esto también vuelve a aparecer en la nota bibliográfica agregada por Santo Tomás, donde amplía el término «simiente» incluso al elemento femenino:

> "Semen maris est principium activum in generatione animalis, sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt virtutes activae et passivae" (ad 3^{um}).

Esas «*virtutes activae et passivae*», presentes idealmente en el pensamiento divino, están presentes realmente en los otros tres órdenes con la forma , por así decirlo, de condensado y de presupuesto causal. Santo Tomás, identificando las razones seminales con las «*virtutes activae et passivae*» de Aristóteles[103], ha marcado la unión, en el orden dinámico, entre la causalidad trascendental y la causalidad predicamental, que es el objeto de nuetra investigación. Ésta es la novedad de la posición tomista.

Descubrimos con toda su claridad esta admirable unión de platonismo y aristotelismo, propia de la síntesis tomista, en ambos breves artículos que hemos analizado:

1. *Inmanencia de las «razones seminales» en la materia.*

> "*Ad primum* ergo. Dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici rationes *per comparationem ad suam originem* secundum quod derivantur a rationibus idealibus".

2. *Razones seminales y movimiento local.*

---

concresión totalmente determinada que poseen en las substancias individuales. (La cita de San Agustín se encuentra también literalmente en el *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 8).

[103] Se puede observar esta identificación desde los primeros escritos: cf. *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, que cita el *Commentator*. En el *De Veritate* la causalidad de las «*vires activae*» solamente tiene un carácter instrumental con respecto a la causalidad principal de los cuerpos celestes: "Dicendum quod virtutes activae in his inferioribus sunt instrumentales tantum; unde sicut instrumentum non movet nisi motum a principali motore et agente, ita nec virtutes inferiores activae agere possunt nisi motae a corporibus caelestibus" (*De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 3).

"*Ad secundum*. Dicendum quod *huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus*, *quae dum adhibentur per motum localem* ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones".

Así pues, se podría decir que en el orden predicamental hay dos causas primarias de eficiencia: el movimiento local y las razones seminales. El *movimiento local* es la primera causa eficiente extrínseca, mientras que las razones seminales se corresponden con ella como primera causa eficiente intrínseca. Esta terminología de «causa eficiente intrínseca» ciertamente no es ortodoxa desde el punto de vista del aristotelismo, pero nos parece que expresa muy bien la solución sintética que Santo Tomás logró. Salvaguarda tanto la causalidad platónica vertical como la causalidad aristotélica horizontal. Expresando las ideas en fórmulas, podríamos decir que la causalidad horizontal se desarrolla según las coordenadas de espacio y tiempo, mientras que la causalidad vertical trasciende esas coordenadas en virtud de su universalidad[104]. Para que entren en acción las «*rationes seminales*», según la significación antedicha, es necesario pues un doble principio: la causa inmediata particular, es decir, una sustancia individual de la misma especie que el efecto producido (Pedro engendra a Pablo), y una causa universal que abarca la especie entera y mantiene, y contiene –en sentido fuerte–, la realidad y la causalidad de todas las especies o de un grupo de especies y géneros, o incluso de la naturaleza entera, en cuanto está contenida y es movida en sus propias transformaciones, por el movimiento de los cuerpos celestes.

El tercer, y último, orden de causalidad está constituido por el influjo divino que abarca y sostiene inmediatamente las causalidades particulares y universales. Encontramos claramente expresada esta distinción de los tres órdenes de causalidad en un contexto más bien inesperado. Esta distinción tiene una importancia capital para estimar el valor del tomismo como superación de la antítesis entre platonismo y aristotelismo en el orden dinámico. El contexto al cual hacemos alusión es una discusión del problema de las causas de la muerte y de

---

[104] He aquí una referencia interesante al separatismo causal platónico, con un recurso explícito a las razones seminales. Ésta se encuentra en una de las últimas obras de Santo Tomás, y podría servir de base para nuestra fórmula. Es una crítica del separatismo causal: "Haec autem positio quantum ad aliquid veritatem habere potest, simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quae accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet id quidem quod est prius ab aliqua universaliori causa procedere, quod vero est posterius ab aliquo posteriori principio; sicut animalia et plantae calidum quidem et frigidum ab elementis participant secundum determinatum complexionis modum, *quem modum obtinent ex virtute seminali per quam generantur*" (*De Subst. Sep.*, c. 11; De Maria, III, 243; Perrier, [c. 9], n. 62, p. 163).

los demás defectos de la existencia[105]. En él se hace una distinción explícita entre la naturaleza particular y la naturaleza universal, estando constituida esta última en dos planos, el físico (los cuerpos celestes) y el metafísico (Dios). La discusión es interesante por su optimista perspectiva metafísica, según la cual el mal, como tal, sólo hiere la naturaleza particular, mientras que es un bien para la totalidad de la naturaleza universal. Limitamos nuestro estudio a la primera parte del artículo, que analiza la estructra dinámica de las sustancias corruptibles:

1. *Las dos naturalezas, particular y universal*:

"De unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem, alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei, et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur[106], quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est".

2. *La naturaleza universal y el bien del universo*:

"*Natura vero universalis* est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum vel alicuius superioris substantiae, secundum quod *etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans*[107]; quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus".

3. *El ciclo natural de las generaciones y corrupciones*:

"Et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis".

4. *La muerte es inevitable, excepto para el alma humana*:

"Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter ani-

---

[105] *Sum. Theol.*, Iª-IIªe, q. 85, a. 6: "Utrum mors et alii defectus sint naturales homini".

[106] Cf. *De Caelo*, II, 6, 288 b 14.

[107] Los términos «*natura naturans*» para Dios, y «*natura naturata*» para el universo, se encuentran en San Buenaventura, que los cita como términos de uso común: "Dicendum quod natura non accipitur ita communiter, sed pro natura creata. Unde non vult (Magister) dicere quod generatio Filii sit supra naturam aeternam, quae est natura naturata" (*In III Sent.*, d. 8, ad sub. II; ed. Quaracchi minor, t. III, p. 189 a). –El término «*natura naturata*» es aplicado por Averroes al universo visible (cf. *In lib. I de Caelo*, tract. 2; ed. veneta (minor), 1560, fol. 71: "Et hoc ita fuit quoniam natura naturata ita fecit, et nos sequimur suum opus").

mam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, sicut in primo habitum est"[108].

El *Comentario sobre Dionisio* nos ofrece, en otro contexto similar, una exposición más concisa. Rechaza la calificación de «*natura naturans*», en el sentido de «*natura universalis*», aplicada a Dios.

1. *La* «*natura naturans*» *como* «*natura universalis*»:

"Sciendum quod natura universalis dicitur causa universalis omnium eorum quae naturaliter fiunt, unde et quidam ipsam nominant naturam naturantem. Sed melius est ut natura universalis intelligatur causa universalis eorum quae naturaliter fiunt in genere rerum naturalium".

2. *Concepción platónica y aristotélica de la* «*natura universalis*»:

"Quidam ergo posuerunt naturam universalem esse aliquid separatum, communiter se habens ad omnia naturalia, sicut homo separatus secundum platonicos communiter se habet ad homines singulares. Sed quia species rerum non sunt separatae, sed ipsae formae in materia existentes sunt principia actionum, ut probatur in VII *Metaphys*.[109], melius est dicendum quod natura universalis dicitur vis activa primi corporis, quod est primum in genere causarum naturalium"[110].

Por consiguiente, la conclusión de las reflexiones precedentes sobre la causalidad es que la causa del *esse* y la causa universal en general es causa de valor intensivo, es decir que no sólo causa el *esse* o las formalidades generales en el orden metafísico y físico, sino que es la causa que pone las causas del *fieri* en situación de causar su propio efecto particular. Dicho con lenguaje de imágenes: la causa del *esse* es la fuente, las causas del *fieri* son los arroyuelos alimentados e impulsados por la fuerza de la fuente indivisible en sí misma.

Así pues, el problema de la causalidad toma, en la metafísica tomista, la misma orientación que el problema del ser, porque toda realidad es calificada en relación con el *esse*, y porque la producción de lo real es una realización y una expansión de ser. Considerada en su absoluta pureza metafísica, la causalidad presenta como carácter fundamental la dependencia absoluta, la *dependencia total*, que paradójicamente implica la «caída» ontológica, que significa la desemejanza total, la total diferencia ontológica de oposición entre efecto y causa. Tal es la situación presentada por la dependencia causal fundamental que constituye la creación: la causa es Dios, *esse per essentiam*, el efecto es la cria-

---

[108] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 75, a. 2 y q. 76, a. 1, ad 4.

[109] *Metaph.*, VII, 7, 1032 a 17 ss.

[110] *In lib. de Div. Nom.*, c. IV, lect. 21, n. 550; ed. cit., p. 206; cf. *ibid.*, n. 1.

tura, *esse per participationem*. Ésta es la primera *Diremtion* del ser mismo, y, en consecuencia, de todas la perfecciones y formalidades que están directamente relacionadas con él, los trascendentales y las perfecciones puras. No es el «*habere esse ab alio*» en cuanto tal lo que constituye la derivación causal, y, por consiguiente, la dependencia y la inferioridad del efecto con respecto a la causa. Lo significado formalmente por esta diferencia ontológica fundamental es la «caída ontológica».

Así pues, si existe un «*esse ab alio*» con identidad perfecta, lógica y real, de naturaleza, no es un hecho de causalidad, sino de simple derivación o de «procesión» de origen partiendo del propio principio. Tal es, según la fe cristiana, el origen del Hijo, partiendo de su Padre, y del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. Al Hijo y al Espíritu Santo, las dos personas que proceden, se les ha comunicado «*ab aeterno*» la naturaleza divina simple e idéntica que está en el Padre:

> "Illud quod habet esse ab alio in se consideratum non est ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit. Si autem sit ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse, considerari potest. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum, non autem ipsum esse, ut Boetius dicit in libro *De Hebdomadibus*[111]. Prima quidem conditio est creaturae, secunda est conditio Filii Dei"[112].

Así pues, el Hijo puede y debe ser llamado imagen perfecta del Padre, y es el único hijo que es igual al Padre por naturaleza.

Así, la *Diremtion* originaria de los seres y la raíz primera (negativa: por ello el *terminus a quo* de la creación es la nada) de la multiplicidad y de la diversidad de las cosas es la «caída ontológica», por la cual se realiza la causalidad.

Ese audaz razonamiento no quiere ser una deducción a priori de lo finito, sino más bien quiere fundamentar la posibilidad de su inserción en el ser, a pesar de su caída fuera del ser en la infinita distancia que marca la primera diferencia. Por consiguiente, decir que la criatura es ser por participación no significasimplemente que es dependiente de…, sino implica el ser *diferente*, ser *otro*, es decir, *otra* cosa o realidad. Ello exige, concretamente, que el efecto pueda ser dependiente de su causa, no sólo porque no puede ser sin causa, o ser o hacerse idéntico a su causa, sino porque es necesariamente, en la esfera misma del ser, «diverso» de su causa. Santo Tomás ha afirmado siempre el principio de la fundamentación trascendental de la derivación causal:

---

[111] Cf. Boetius, *Quomodo substatiae*…, *PL* LXIV, c. 1311 B.

[112] *De Pot.*, q. 3, a. 13, ad 4.

"Quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum, et propter hoc Filius, qui perfecte imitatur Patrem non potest esse nisi unus"[113].

De esta manera, las procesiones trinitarias son comunicaciones puras y permiten –puesto que la Revelación da testimonio de su existencia– cerrar sobre sí mismo el ciclo perfecto del ser y de la vida esencial. Es muy sintomático para el análisis de la primera derivación del ser que hacemos, que Santo Tomás, particularmente en sus obras de juventud, haya relacionado la derivación de diversidad de las criaturas con la derivación de identidad de las Personas divinas, y que haya indicado esta última como causa de la primera[114]. Comienza el *Comentario sobre las Sentencias* por un texto tomado de *Eccli.* XXIV, 40 y aplica al Hijo las palabras: *Ego quasi trames aquae immensae defluo*…, explicando:

"…in quo notatur et ordo creationis et modus. Ordo, quia *sicut trames a fluvio derivatur* ita *processus creaturarum ab aeterno processu personarum*. Unde in *Psalmo* 148, 5, dicitur: *Dixit, et facta sunt*. Verbum genuit in quo erat ut fierent, secundum Augustinum[115]. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum Philosophum[116], unde *primus processus est causa et ratio omnis processionis*".

Sigue entonces la determinación de la *Diremtion* en su momento fundamental:

"Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se commetitur: quod notatur in hoc quod dicitur: *immensae*. Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum (divinarum) continetur"[117].

Es evidente que se trata de una analogía y de un parentezco entre ambos procesos, que se puede establecer sólo *in sede theologica* y partiendo de la revelación. Pero Santo Tomás recurre a ella de buen grado: "Exitus personarum in unitate essentiae est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate"[118].

---

[113] *Ibid.*, a. 16, ad 12.

[114] Causa ejemplar, eficiente y final, siguiendo toda la extensión de la analogía.

[115] *De Genesi ad litteram*, 1, I, c. 2.

[116] *Metaph.*, II, 1, 993 b 24. –Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 65 ss.

[117] *In Sent*., Prólogo; Parm., VI, 1 b - 2 a; Mand., I, 2 s.

[118] *In I Sent.*, d. 2, Divisio textus; Parm., VI, 20 a; Mand., I, 57.

El vínculo entre ambas procesiones es mostrado con la mayor insistencia, y no sólo de manera simbólica, allí donde se trata de determinar las relaciones entre ambas procesiones, eterna y temporal, del Verbo encarnado: "Cum temporalis processio includat aeternam, ut infra dicetur (d. 15, q. 4, a. 5) oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab aeterno procedat"[119]. El principio debe servir igualmente para la procesión del Espíritu Santo:

> "Sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem, ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione Spiritus Sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum"[120].

Así se comprende cómo, con tanta facilidad, la tentación gnóstica ha podido infectar la dogmática cristiana, desde el arrianismo y sus seguidores, hasta el substrato teológico trinitario de la dialéctica hegeliana, para transponer sin más un proceso en el otro. Pero es un paso al límite injustificado:

> "Creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia, quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio"[121].

Entonces, admitiendo la fundamentación y la derivación trascendental de la creación de las procesiones trinitarias, no obstante debe ser conservada la diferencia de la *Diremtion* en el plano real, y no sólo en el plano puramente dialéctico, como lo concibe Hegel. La realidad de esta diferencia afecta sobre todo a la naturaleza de ambos procesos, porque las procesiones trinitarias son necesarias y constituyen la vida íntima de Dios, mientras que la procesión de las criaturas es completamente libre por parte de Dios y no confiere ninguna realidad o perfección intrínseca a su vida íntima. Luego, y es lo que golpea el corazón del panteísmo hegeliano, la *Diremtion* fundamental, la composición de esencia y *esse*, por la cual el ser por participación se constituye como *ens commune* dividido y distinto del *esse per essentiam*, debe remitirse a la estructura metafísica de Dios, considerado sin llegar a su vida íntima. La *resolutio* de esta primera composición real de la criatura, y, por consiguiente, el fundamento primero de la *Diremtion* originaria, debe realizar la primera dualidad nocional, que nuestro intelecto instituye en la plenitud divina, cuando consideramos en ella el *contenido* de la esencia, que es la totalidad simple de todas las perfecciones, y su

---

[119] *In I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 4, Expositio textus; Parm., VI, 99 b; Mand., I, 285. Véase más adelante: "Processio temporalis dicitur esse *signum* aeternae, quantum ad effectum ex quo consurgit effectus ille temporalis secundum quam processio temporalis dicitur" (*In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, ad 2; Parm., VI, 111 b; Mand., I, 320).

[120] *In I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1; Parm., VI, 129 a; Mand., I, 370 s.

[121] *In I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 4, ad 2; Parm., VI, 99 a; Mand., I, 284.

forma o acto, que es el *esse* más actual: "Etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius et esse eius ; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam cognoscit omnem rem, ita cognoscendo esse suum cognoscit esse cuiuslibet rei"[122]. Es evidente, y, por supuesto, sólo tiene valor cuando se considera el problema en la cima suprema de la resolución metafísica. Ya hemos dicho, en efecto, que la producción de las criaturas depende, para su realización efectiva, del decreto absolutamente libre de la voluntad divina, que contiene la criatura que está presente en el conocimiento de Dios.

Podemos concluir este primer grupo de consideraciones sobre el momento originario de la *Diremtion* del ser observando, que precisamente la concepción de la participación, no como simple expansión o *Diremtion* indiferente, sino como «caída ontológica», es lo que separa la metafísica tomista de la neoplatónica. En esta última, las emanaciones de lo múltiple real proceden por una necesidad innata que el Uno debe sufrir, por decirlo así. Para Santo Tomás, al contrario, Dios vive y permanece en Sí en la expansión completa de su propia vida en conocimiento y amor, por las procesiones trinitarias. El segundo carácter de la caída ontológica del *ens commune* es que el *esse* en cuanto *esse* no es activo o productivo; solamente es activo o productivo en Dios, porque exclusivamente Él es el Bien por esencia y, por consiguiente, el Amor, dentro del cual nace, o puede nacer, la decisión liberal de comunicarse fuera y de proceder, con una libertad absoluta y perfecta, a la creación de lo finito. La exigencia de la prioridad del bien sobre el *ens*, proclamada por el neoplatonismo, es invertida por Santo Tomás. Demolió la tesis central del neoplatonismo, la emanación necesaria de las hipóstasis del Uno y de los participantes de las participaciones. Ello es así, como hemos dicho, porque Santo Tomás, basándose en Aristóteles, concibe el Absoluto de realidad, que es Dios, como una Persona espiritual, dotada de conocimiento y de amor, y, en consecuencia, dotada también de perfecta libertad, en sentido propio. Leemos incluso, y el texto no se opone a los precedentes: "…bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem [habet] causae exemplaris et effectivae tantum in Deo"[123].

Procuremos profundizar el cuadro teológico de esta actitud original del tomismo que nos conduce a la fundamentación de la *Diremtion* dinámica originaria, indicada por el binomio: causa del *esse*, causa del *fieri*. El *esse* en cuanto

---

[122] *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3; Parm., VI, 314 b; Mand., I, 403. –Santo Tomás ya había afirmado antes, en el mismo lugar, que en realidad se trata de la primera *Diremtion* del ser: "Cum in re duo sint, quidditas rei et esse eius, his duobus respondet duplex operatio intellectus" (véase también: *In I Sent.*, d. 18, q. 5, a. 1 y ad 7).

[123] *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; Parm., VI, 69 a; Mand., I, 200.

esse es y hace ser, pero no causa y no mueve. En la situación de acto se relaciona sólo consigo mismo, y expresa –si se nos permite recurrir a la terminología hegeliana– la identidad de lo real en su indeterminación más abstracta. Santo Tomás mismo refuta la tesis de quienes admiten que los cuerpos celestes son corruptibles por naturaleza, pero pueden recibir la perpetuidad del ser o de la duración de un principio dotado de poder infinito. En ese caso, se modificaría la naturaleza, de corruptible se transformaría en incorruptible. Santo Tomás tiene dificultad para atribuir (con Averroes) a esos cuerpos la perpetuidad del movimiento, porque el movimiento es un proceso de devenir, mientras que el *esse* es un principio inmóvil en sí en el fondo de los seres. La exposición es un poco complicada por las alusiones a la física antigua, pero en ella se destaca claramente la importancia metafísica del *esse*:

> "Nec est inconveniens, secundum *Commentatorem*[124], quod illud quod de se est in potentia ad moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile, et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet ex se".

La idea es conexa con la posibilidad de la creación del mundo «*ab aeterno*», admitida por Santo Tomás. Es completamente distinto con respecto al *esse*, porque siendo proporcionado a la esencia, no puede superar el grado formal de esta esencia:

> "*Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente*, et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse [Averrores] dicit, acquirere ab alio perpetuitatem essendi"[125].

---

[124] Averroes en su Comentario explica la diferencia de naturaleza entre la potencialidad de los cuerpos celestes incorruptibles y la de los cuerpos terrestres corruptibles. El texto al cual Santo Tomás remite es quizá el siguiente: "Et ideo non est verum dicere aliquid possibile esse ex se, aeternum autem et necessarium ex alio, eo quod necessarium quoddam esse necessarium per se et quoddam per aliud, non est nisi in motu caeli tantum. Ut autem aliquid sit possibile in sua substantia, et per aliud sit necessarium in esse, impossibile est. Impossibile est enim ut idem sit possibile esse ex sua substantia, et recipiat ex alio necessarium esse, nisi esset possibile ut natura eius transmutaretur. Motus autem possibile est ut sit necessarius ex alia et possibilis ex se, et causa in hoc est quia habet esse ex alio, scilicet a motore. Si igitur motus iste fuerit aeternus, necesse est ut fiat ex motore non moto omnino, neque essentialiter neque accidentaliter. Permanentia igitur motus est ex alio, substantia autem ex se; et ideo impossibile est invenire substantiam possibile ex se, necessariam ex alio, quod est possibile in motu" (*In XII Metaph.*, c. 3, tr. 41; ed. veneta minor, fol. 324 r).

[125] *C. Gent.*, I, c. 20: quarta obiectio. –En realidad, en el texto citado (véase la nota anterior) Averrores habla de «*necessitas*» y no de «*perpetuitas essendi*», pero ese leve cambio de términos no afecta al argumento. La controversia, promovida por Averroes, se remonta a la oposición de Platón y Aristóteles. Este último afirma, contrariamente a su maestro, que la incorruptibilidad

Henos aquí en el origen de una *Diremtion* particular en la esfera del *esse commune* participado, con respecto a la determinación de la «*permanentia in esse*». En efecto, en el momento de la derivación de los seres de la esencia divina, algunos son puestos en la condición de formas puras incorruptibles, y otros en la condición de formas de cuerpos corruptibles. Los primeros constituyen para Santo Tomás –una vez más de acuerdo con Averrores– la esfera de lo «*necesse*» o «*necessarium esse ab alio*», es decir, de lo necesario por participación, tales como las sustancias espirituales, comprendida en ellas el alma humana. Los otros son llamados «*possibilia esse*» o contingentes, debido a la materia primera, que, como potencia pura, es el principio de la generación y de la corrupción, y, por consiguiente, de la pérdida del *esse*[126].

Es una de las tesis que más vigorosamente ha acentuado Santo Tomás, pero que la tradición ha olvidado casi completamente, reduciendo todas las criaturas a la categoría aviceniana de la «contingencia». Ello significa un oscurecimiento del concepto mismo del *esse* y de su relación originaria con la esencia. El *esse*, acto recibido por la esencia que actualiza, es a su vez determinado por ella en el orden real. Así, el *esse* se vuelve material si la esencia es material, o espiritual si la esencia lo es; asimismo, se vuelve corruptible o incorruptible según la esencia que lo recibe, y ello quiere decir que es contingente o necesario. La hipótesis de un ser creado necesario no contradice su dependencia con respecto a Dios, porque ésta pertenece al plano de la participación, en el cual entra toda criatura puesto que es finita en su ser. Santo Tomás parte de la doctrina aristotélica del silogismo categórico, en el cual la conclusión, aunque causada, o más bien puesto que depende de premisas necesarias, es necesaria:

> "Ex hac ratione [«Quod non potest non esse, non indiget causa»] quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur[127]. Sed hoc manifeste apparet falsum in scientiis demonstrativis in quibus principia necessaria sunt causa conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles[128] quod *sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens,*

---

debe ser elemento constitutivo del ser y no adquirido del agente (*De Caelo*, A, 12, 283 a 27. –Cf. el Comentario de Santo Tomás *In de Caelo et mundo*, lect. 29; Parm., XIX, 74 b - 75 a; Taur., n. 283, p. 138 a).

[126] Cf. *Intorno alla nozione tomista di contingenza*, Riv. di Filos. Neosc., 1938, pp. 132 ss.

[127] Cf. *Phys.*, VIII, 1, 252 a 35: contra Demócrito, quien no buscaba la causa de «lo que se hace siempre» (cf. 6, 258 b 29 - 259 a 2, donde Aristóteles comienza su demostración del Primer Motor inmóvil excluyendo que los movimientos eternos y perpetuos puedan tener algún motor en el orden de la naturaleza).

[128] *Metaph.*, V, 5, 1015 b 9. –Cf. el comentario de Santo Tomás, *hoc loco*, lect. 6, n. 839.

quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia sive impossibilia"[129].

Esta consistencia o subsistencia absoluta de las formas espirituales en el orden predicamental confirma nuestra interpretación de la metafísica tomista según la razón fundamental de la participación, y luego según la espiritualidad del ser en virtud de la ascensión de los grados de participación. Así, Santo Tomás supera la concepción exclusivamente vertical o exclusivamente horizontal del ser, defendida respectivamente por Platón y por Aristóteles. Porque el ser espiritual, que es calificado de necesario en el orden predicamental de la forma, se revela como dependiente en el orden trascendental del *esse*:

"Sicut supra dictum [loc. cit.] quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo[130], et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa".

La corruptibilidad afecta al ser debido a su esencia y no a su participación del *esse*:

"Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, substrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptibilitatis habeat, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae"[131].

Así pues, el universo está constituido por dos géneros de sustancias, unas materiales, corruptibles o contingentes, y las otras espirituales, inmortales o eternas por participación. Todas están igualmente sometidas a la ley eterna, que establece para cada cosa su propio modo de ser y su propia ley:

"Sicut Philosophus dicit, quaedam necessaria habent causam suae necessitatis, et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio. Et hoc ipsum est cohibitio quaedam efficacissima, nam quaecumque cohi-

---

[129] *Sum. Theol.*, Iª, q. 44, a. 1, ad 2.

[130] Es el texto muy conocido de San Gregorio, citado en la objeción 2 y más adelante también (q. 104, a. 1) para demostrar la conservación divina de los seres. Cf. S. Greg., *Moralia*, l. XVI, c. 37; *PL* IXXV, c. 1143.

[131] *Sum. Theol.*, Iª, q. 50, a. 5, ad 3. –Esta doctrina original de Santo Tomás da un sentido teísta y cristiano a la concepción platónica –y averroísta– de la eternidad de las inteligencias y del alma noble. Los seres espirituales gozan de una *aeternitas partcipata* (Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 10, a. 3).

bentur in communi, in tantum cohiberi dicuntur, in quantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur"[132].

Las sustancias espirituales poseen la más alta dignidad metafísica que el ser finito pueda tener: la posesión necesaria del *esse*. Pero son seres finitos y, por consiguiente, limitados incluso en la acción propia, cambiantes según el intelecto y la voluntad[133]. El alma humana es mudable durante toda su existencia, el espíritu puro lo es en el instante decisivo de la primera elección del fin último, y después de ese instante, siempre puede pasar de una operación a la otra. Cada ser y forma finita, aunque está en potencia con respecto al acto de *esse*, no está en la misma situación con respecto a la conservación del *esse*. Las sustancias corruptibles tienen, por así decirlo, una unión inestable y sujeta al cambio, mientras que el *esse* se inserta en las naturalezas espirituales, aunque sean finitas, de manera durable e indefectible:

"Potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum, sed potentia activa est ipsius Dei a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent [–es el problema y la concepción de Averroes–] sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri ex aliquo contrario agente ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium [= las sustancias espirituales], quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum"[134].

---

[132] *Sum. Theol.*, Iª-IIªe, q. 93, a. 4, ad 4 (respuesta al «*sed contra*»). Cf. *Q. de Anima*, a. 14, ad 19. El principio *forma dat esse* tiene pleno valor: tal será la forma, tal será el *esse*, porque la forma es la «portadora» (*Trägerin*) del *esse*. Si, pues, ella puede portarlo siempre, el *esse* es eterno (*a parte post*) y *sólo Dios*, que lo ha creado, puede destruirlo: "Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 1, ad 1).

[133] Cf. *De Spir. Creat.*, a. 1, ad 3. –Observemos que la *tertia via* para la demostración de la existencia de Dios se funda en el *possibile esse et non esse*, pero la *quarta via* en la noción de participación, y abarca el ser finito como tal, y, en consecuencia, también las formas espirituales puras, que son *necesse esse ab alio*, precisamente en cuanto participan del *esse* (cf. *Sviluppo, significato e valore della IV via*, en *Doctor Communis*, 1954, pp. 92 ss.). –Santo Tomás, de acuerdo una vez más con Averroes, atribuye también a los cuerpos celestes la necesidad de ser, debido a su materia supuestamente incorruptible. El fracaso de esta física astral da a la metafísica tomista una evidencia más convincente para la atribución de la contingencia al cuerpo, y de la perpetuidad del ser a los espíritus (incluida el alma humana).

[134] *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 4, ad 2.

El principio *forma dat esse* ha recibido, con esta doctrina, su última explicitación metafísica. En el orden trascendental, sólo Dios, como «*esse subsistens*», da el *esse*, especifica el *esse* y lo atrae a la órbita de su propia contingencia o necesidad, de la muerte o de la inmortalidad. Así pues, si bien en el primer instante (trascendental) sólo Dios es el principio inmediato del *esse*, en el segundo instante (predicamental) las criaturas mismas son admitidas para participar de la causalidad del *esse*, ya sea en lo que se refiere a la causalidad formal, o bien en lo que concierne a la causalidad eficiente. La «mediación creada» consiste en la causalidad del *esse*, concepción original de la metafísica tomista:

> "Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent per quas *secundario* conservarentur in esse, praesupposita tamen principali conservatione quae est ab ipso"[135].

Por una parte, toda causalidad sigue la línea formal, puesto que el *agere* pertenece al singular, que produce efectos individuales dentro de los límites de su propia naturaleza. Pero, por otra parte, cualquier acción, puesto que produce una existencia, alcanza al *esse*, que es acto de la nueva esencia. Se diría que el mundo, una vez creado por Dios, mantiene, gracias a la conservación divina, su «cantidad de *esse*». Las generaciones y corrupciones de las formas en los compuestos, que constituyen la causalidad predicamental, no afectan a esta cantidad de *esse*, pero determinan, hablando con propiedad, el cambio de los sujetos llamados a la participación del *esse*. Unos pierden esta participación, perdiendo la forma propia, que vuelve a entrar en la potencia de la materia; los otros son nuevos, porque reciben esta participación adquiriendo la nueva forma. Por ello, en la causalidad predicamental, el término directo de la causalidad es la forma, mientras que el *esse* es causado «*in obliquo*», por así decirlo; pero es causado, o incluso mejor con-causado, en la producción de la forma.

Podríamos servirnos, como ilustración, de una comparación entre la materia primera, primer presupuesto como potencia en el devenir físico, y el *esse commune*, acto causado por Dios, y, según Santo Tomás, como hemos visto, primer presupuesto en el ejercicio de la causalidad creada en general. Así como todo devenir natural supone la materia, sujeto común del cambio de la forma precedente –que vuelve a entrar en la potencia inagotable de la materia– y de la aparición de la forma siguiente –extraida de la potencialidad misma de la materia–; de la misma manera el *esse* es el primer acto supuesto por la acción, porque todo debe tener el *esse* –que lo hace existir– para poder actuar, y el *esse* es también el término final de la acción del agente, porque todo proceso de causalidad tiende a hacer «ser» algo, ya sea totalmente, en los cambios sustanciales, o bien

---

[135] *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 2, ad 1.

de un modo nuevo, en los cambios accidentales. Pero un devenir físico que no transforma la materia según el ritmo de la naturaleza no tendría sentido ni consistencia. Y, así, el proceso causal predicamental sólo alcanza directamente al cambio de las formas ubicándolas en el *esse*, o bien porque la naturaleza se presenta en el *esse* bajo tal o tal otra forma[136]. La forma –y la esencia– es el contenido, el *esse* es el acto. El ser es ser por el *esse*, y el ser causa el ser en cuanto ser. El hombre engendra al hombre, ese perro engendra este otro, porque es ser y puede ser causa en cuanto es, y porque puede comunicar la naturaleza canina a este otro perro, en cuanto donante de esa naturaleza, la ubica en el plano del *esse* y es causa causando el *esse*.

*

* *

Concluimos diciendo que el término propio de la causalidad predicamental en los procesos de generación y corrupción es la forma, acto primero de la esencia corpórea. Pero es necesario agregar que el *esse* es el término inadecuado y connotado, pero especificativo como acto último del devenir[137]. Todo deviene con la finalidad de ser, y el ser nuevo de la cosa presupone que la causa que la ha producido esté en *esse*: "Non esse non habet causam per se, quia nihil potest esse causa nisi in quantum ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi"[138]. El *esse* de las cosas sujetas a generación y corrupción pertenece al orden de la realidad predicamental, como la forma y la esencia que lo portan, y cuyo acto es. Siendo especificado por la forma y por la esencia, sigue sus vicisitudes. Asimismo, al contrario, el *esse* de las sustancias espirituales, siendo especificado por su subsistencia simple e inmutable, está dotado por ellas de consistencia inmutable y de la perpetuidad de la duración eterna. Con este último

---

[136] En ese sentido, Santo Tomás dice que el *esse* es el «primer actual» que las actividades particulares determinan cuando pasan a la acción: "Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius" (*C. Gent.*, III, c. 66, Item).

[137] Santo Tomás lo explica también apelando al principio de la prioridad metafísica del fin: "In omnibus causis agentibus ordinatis, id quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio caementi, et lapidis et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione *esse in actu* est principaliter intentum et ultimum in generatione, nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. *Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei. Et omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt virtute divina*" (*C. Gent.*, III, c. 66, adhuc 1)

[138] *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 3, ad 1.

esse, fin de una creación inmediata, sucede lo mismo que con la «*quantitas essendi*» primordial del mundo físico.

La compenetración de causalidad predicamental y causalidad trascendental en la producción del *esse*, aunque afecta sólo a la esfera del devenir físico, sin llegar a ser lo primordial de la creación, constituye no obstante una síntesis activa real, puesto que la criatura es concebida como verdadera causa (es decir, «*causa secunda*») del *esse* en su ámbito. Así pues, si bien la causalidad primera del *esse* queda reservada para Dios, para la constitución primera de los seres[139], ello significa no obstante que las criaturas, cada una en su propio ámbito, concurren a la constitución secundaria de lo real, y son incluso sus causas próximas.

Causalidad creada y causalidad divina

Para resumir el camino recorrido, es bueno servirse de la doctrina del *De Causis*, que, en el sentido delimitado más arriba, domina magistralmente esta parte de la metafísica tomista. Santo Tomás ha superado el separatismo causal del *De Causis*, dando a las causas creadas, y no exclusivamente a las hipóstasis primarias, una causalidad secundaria, pero real, sobre el *esse* mismo. La perspectiva causal del *De Causis* es presentada en dos direcciones: primero, la causalidad por creación del *esse* es reservada para Dios, y las otras causas producen las formalidades respectivas «*per informationem*»; luego, las causas creadas esparcen también el *esse*, *mientras reciben la fuerza divina*. Para la primera, tenemos la fórmula: "Et inde est quod in libro *De Causis*, prop. XVIII[140] dicitur quod *esse eius est per creationem; vivere vero et cetera huiusmodi, per informationem*". Es importante hacer notar, para lo que sigue, que el comentario habla de una causalidad de «especificación» ejercida por las formalidades ulteriores sobre el *esse*, y las causas secundarias actúan en este sentido:

> "Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitates vero aliorum quae ad esse superadduntur vel quibus esse

[139] "Ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum" (*In VI Metaph.*, lect. 3, n. 1220). Véase también, *De Pot.*, q. 3, a. 16, ad 4: "Deus est causa entis in quantum est ens".

[140] Ed. Bardenhewer (Prop. XVII), p. 180: "Ens primum est quietum et est causa causarum, et ipsum dat rebus omnibus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea, vitam, non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae".

specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis. Et inde est etiam quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis".

La causa segunda tiene, pues, una eficiencia propia sobre el *esse*, así se explica la siguiente formulación: "Propter quod etiam dicitur in libro *De Causis*, prop. III, quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse"[141]. En este orden de ideas se ubica la expresión bien conocida de Santo Tomás, que es como el resumen del nuevo punto de vista de su síntesis: "*Quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina*"[142]. Así pues, queda la experiencia de que las criaturas actúan y son causas en todas las formalidades y en todos los grados del ser, incluso los más elevados, no por su propia fuerza, sino en cuanto beben de la fuente primera de todo acto.

Debemos destacar, ante todo, en esta introducción al tratado de la moción divina de las causas creadas, que, del mismo modo que todo acto y formalidad se remite al *esse*, así *toda causalidad creada se remite a la presencia actualizante del esse*. Pero es necesario sostener firmemente, contra toda «deducción» del *esse*, que esta presencia del *esse* en las criaturas (creación, conservación) es absolutamente gratuita. Ésta es la novedad tomista. "*Hoc igitur quod deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet*: nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse"[143].

---

[141] *De Pot.*, q. 3, a. 1. Más adelante, en el art. 4, Santo Tomás cita la primera fórmula en su significación emanatista y la rechaza como principio del politeísmo: "Et per hunc modum posuerunt quidam Philosophi, quod intelligentiae primae sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem. Nam esse [est] per creationem; bonum vero et vita et huiusmodi, per informationem. Et hoc fuit idolatriae principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latriae cultus exhibebatur" (Sigue la crítica a Pedro Lombardo, quien admitía la posibilidad de una causalidad instrumental en la creación). –En el art. 7, la subordinación causal del *esse* es aceptada: "*Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit, secundum virtutem propriam talis effectus*. Unde etiam ut dicitur in libro *De Causis*, prop. IX, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina". Cf. Bardenhewer, ed. cit., p. 173 s. Esto es confirmado también en el art. 9: "Esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet in quantum agit in virtute primae causae creantis" (ad 19). Cf. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 261 s.: El autor, con razón, hace notar la libertad con la cual Santo Tomás interpreta el célebre opúsculo, según su propia concepción creacionista. –En el texto original se lee: "Omnis anima nobilis habet tres operationes: …operatio autem divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima" (ed. Bardenhewer, p. 165).

[142] Es el título de *C. Gent.*, III, c. 66.

[143] *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 3.

En consecuencia, cualquiera sea su forma o naturaleza, todo ser creado tiene en sí, *con respecto a Dios*, la posibilidad del no-ser. Una vez admitido eso, queda un universo donde las diferentes naturalezas están completamente dotadas de sus operaciones, y éstas encuentran su causa próxima propia en las potencias respectivas o en las fuerzas activas y pasivas. Dios podría hacer todo por sí mismo, Santo Tomás lo admite, pero es un signo de poder superior llamar a los otros a participar de su propio poder[144]. En conclusión: se puede afirmar que las causa físicas producen los efectos físicos de carácter transitivo (la naturaleza inorgánica) o de carácter inmanente (la naturaleza viviente), y que las causas espirituales producen los efectos espirituales y, además, los efectos físicos, en la esfera de la naturaleza donde pueden introducirse, es decir, el alma humana como acto sustancial del cuerpo y primer principio de la acción, y los espíritus puros en la medida en que pueden servirse de las causas físicas. Es

---

[144] "Perfectio effectus determinat perfectionem causae; maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatore perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae. Ex abundantia autem perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare" (*C. Gent.*, III, c. 69: Ad praemissas positiones, amplius 1).

La misma doctrina, en lo esencial, pero con una distinción nueva entre «*facere totum*» y «*facere totaliter*», se encuentra en Gil de Roma: "Idem effectus est a Deo et totus a natura, aliter tamen a Deo et a natura. Imaginabimur quidem quod omnes effectus naturales conveniunt et differunt: conveniunt in eo quod sunt ens et in eo quod habent esse et differunt in eo quod sunt tale ens, utputa ignis vel aqua, et in eo quod habent tale esse, utputa esse calidum vel esse frigidum. Quia vero causae universales et particulares sunt multae et diversae, et Deus est causa universalis et una, omnes effectus sunt immediate a Deo ut uniuntur et conveniunt in esse, et omnes isti effectus naturales sunt a natura ut differunt et ut habent tale esse. Totum ergo facit innediate Deus, sed non facit immediate totaliter, nisi aequivocaremur de immediato. Sed sicut Deus facit immediate totum, ita si vellet posset facere immediate totaliter et in prima productione rerum ad nihil cooperata sunt secunda agentia: Deus quemlibet effectum produxit et immediate totaliter. Nunc autem quia vult dignitatem suam communicare creaturis et vult creaturae ipsae sint causae et habeant operationes proprias, quemlibet effectum naturalem producit Deus immediate totum, sed non immediate totaliter; et illum eumdem effectum facit natura immediate totum sed non immediate totaliter; et illum eumdem effectum facit natura immediate totum sed non immediate totaliter". [¡He aquí el ejemplo!] "…ut istum effectum quod est comburere et est esse et est tale esse… Ut est esse et convenit cum quolibet alio effectu, sic est immediate a Deo; sed ut est tale esse, et ut differt ab aliis effectibus, sic est immediate a natura… Unum ergo et eumden effectum operatur Deus per seipsum immediate ut esse et ut accipitur secundum rationem universalem: et operatur ipsum mediante natura ut est tale esse et secundum rationem specialem" (Aeg. Romani, *Quaestiones de esse et essentia*, q. IV, ed. ven., fol. 8 va).

evidente que las causas físicas del mundo material actúan en conformidad con su naturaleza. Los efectos son llamados necesarios o contingentes, según su vínculo –necesario o contingente– con los principios de la esencia corpórea (materia y forma)[145]. La situación es similar para las causas espirituales: sus operaciones son necesarias o libres según que tengan o no un vínculo necesario con el objeto formal de la inteligencia y de la voluntad, por las cuales esas sustancias espirituales actualizan su propia vida. La situación metafísica de esos dos géneros supremos del «*ens commune*» parece metodológicamente idéntica: están fundados igualmente en la creación y en la conservación divina, son causas segundas por la misma razón, y dependen igualmente en su acción de la Causa Primera.

Sin embargo, desde un punto de vista real, es necesario admitir que las causas espirituales, siendo superiores a las materiales en cuanto al ser, como formas no participadas y totalidades formales indivisibles, las superan igualmente en el ámbito de la acción. Esta superioridad en perfección de las criaturas espirituales sobre los cuerpos, en el orden dinámco, deriva de la *libertad* de la voluntad, por la cual esas criaturas deben elegir su fin último y realizar su búsqueda efectiva con los medios correspondientes. Aquí vale el principio aristotélico que Santo Tomás retoma: "*El ser libre es causa de sí* (*causa sui*)"[146]. El problema se plantea en el momento de la «conciliación», por una parte, de la libertad humana que confiere al hombre y a los otros seres espirituales la iniciativa libre de la acción, y, por otra parte, de la omnipotencia divina que mueve todo por su acción, y a la cual no escapa nada de todo lo que se hace o sucede en la realidad, en el cielo y en la tierra. Despejemos el terreno poniendo fuera de discusión el hecho de que existe un sector de la actividad apetitiva que es de naturaleza necesaria. Es la tendencia al bien *in communi* presupuesta por el ejercicio de la libertad, del mismo modo que, en el ámbito del conocimiento, la luz inelectual y los primeros principios son requeridos antes para elaborar el saber y la ciencia. El problema del «concurso divino» se refiere, pues, a la elección y aceptación concreta del fin último (la elección se da entre el bien finito o infinito), y la elección de los medios requeridos para alcanzar ese fin.

La doctrina de Santo Tomás nos interesa aquí sólo en su aspecto metafísico, es decir, por cuanto la Causa Primera influye en la voluntad creada, en la elec-

---

[145] Se podría plantear el problema, actualmente muy discutido, de lo que ha sido llamado «indeterminismo físico». No obstante, debemos ocuparnos exclusivamente del aspecto metafísico de la causalidad.

[146] Cf. Aristóteles, *Metaph.*, A (I), 2, 982 b 25 s.: □□□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□. Para Santo Tomás: *C. Gent*., I, c. 72, praeterea 2; II, c. 48, item; *Sum. Theol.*, Iª, q. 21, a. 1, ad 3, y passim.

ción. Hablamos de la *influencia subjetiva* que atañe directamente a la energía de la facultad, más que de la influencia objetiva que consiste en la presentación del bien, universalmente o en particular, hecha por la inteligencia. La voluntad se mueve a sí misma hacia el fin, como «*causa sui*», y mueve al intelecto a determinar el objeto en cuanto principio operativo subjetivo:

> "Voluntas movet intellectum *quantum ad exercitium actus*; quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed *quantum ad determinationem actus*, quae est *ex parte obiecti*, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri"[147].

En esta actividad recíproca de la voluntad y del intelecto, sólo es la voluntad –principio subjetivo del movimiento hacia el bien real– quien da el primer impulso a la acción. La voluntad tiene, por consiguiente, el timón de la vida espiritual:

> "Omnis actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi"[148].

Esta influencia subjetiva de la voluntad, principio creado de la tendencia a la felicidad y de la elección del bien, nos interesa para establecer la naturaleza y las modalidades de la interacción de la Causa Primera y la causa segunda. La doctrina tomista, si se la quiere despojar de todos los motivos polémicos que la han oscurecido a lo largo de la historia, sigue la dirección de los principios que hemos estudiado. Los principios que gobiernan la causalidad del *esse* pueden ser aplicados a todos los trascendentales y a las perfecciones puras, sobre todo al *bien*, que es el objeto de la voluntad y el fin de la felicidad humana. Hemos distinguido en la relación entre el ser y la constitución de la cosa un doble aspecto[149]. Podemos hacer lo mismo con la relación entre el bien y la tendencia de la voluntad. Un momento es el constitutivo de la voluntad en la puesta en acto de la tendencia al bien como tal. El otro momento determina y explica el acto de la elección del bien. En otros términos: en el *orden estático* del ser existe el

---

[147] *Sum. Theol.*, Iª-IIae, q. 9, a. 1, ad 3.

[148] *Ibid.*, q. 4, a. 4, ad 2. –Cf. *ibid.*, q. 9, a. 3, ad 3.

[149] Para las etapas principales del trabajo de las célebres *Congregationes de auxiliis* (1595-1607), véase A. Michelitsch, *Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Anhang II, Graz und Wien, 1924, pp. 184 ss. –En una metafísica tomista de la participación, debe considerarse que toda tentativa de atribuir a la causalidad divina una influencia parcial o sólo indeterminada, compromete el ejercicio mismo de la libertad creada.

aspecto de la creación y de la conservación del *esse* como tal, y luego la causalidad de las formalidades particulares consecutivas al *esse*. Asimismo, en el *orden dinámico* encontramos primero el momento de la puesta en acto de las tendencias, es decir, del primer movimiento hacia el bien de la voluntad, que está en el origen, como pirncipio y causa de los actos de elección que cada uno debe cumplir para orientarse en la vida y para insertar su propia existencia en el orden moral. Luego encontramos el acto particular electivo en la esfera concreta de la existencia:

1. En lo que concierne al *primer momento*: así como ningún agente creado puede producir el *esse*, del mismo modo ninguna voluntad creada puede moverse a sí misma inicialmente. Ésta es la consecuencia de la situación paradójica en la cual se encuentra la voluntad: tiene como objeto el bien universal, pero ella es un poder finito, y, debido a su limitación ontológica, inicialmente está en potencia. Sólo Dios puede mover «objetivamente» la voluntad, puesto que sólo Dios es el bien universal real o el bien por esencia. Entonces, puesto que todo otro bien es un bien particular o por participación, es incapaz de mover inicialmente la voluntad en cuanto tiende a un bien universal. El primer impulso hacia ese bien universal, aunque esté indeterminado, posee radical y virtualmente una especificación infinita, y depende pues exclusivamente de la Causa Primera, que se introduce así en la causa segunda de manera inefable pero muy real:

> "Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus qui est universale bonum. Omne autem bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum. Particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente"[150].

Se trata, por así decirlo, de una cierta especificación activante trascendental, por la cual la voluntad creada es «colmada» (según el término de Santo Tomás) en la desproporción que experimenta inicialmente con respecto a su objeto adecuado, en su potencialidad radical con respecto al Bien como tal, que será finalmente su acto último perfectivo. Efectivamente, si el objeto no es adecuado a la capacidad de la potencia, es incapaz de moverla al acto. Si, pues, la voluntad sólo recibiera la especificación que pueden realizar los bienes finitos, no pasaría jamás al acto. Por consiguiente, en lo que se refiere al objeto, es necesario que a la amplitud infinita de la potencialidad de la voluntad corresponda el Bien infinito, *acto intensivo* de la bondad, en consecuencia, en realidad Dios mismo:

---

[150] *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 6.

"Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est autem eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet ut obiectum"[151].

En este orden de ideas –la primera especificación trascendental de la voluntad por Dios como «*bonum universale*» real–, Santo Tomás afirma que en el origen hay, inmanente al conocimiento y a toda volición, un cierto conocimiento y tendencia hacia Dios en estado implícito y confuso[152]. En el orden de la atracción que ejerce el objeto, se objeta una dificultad –que querríamos destacar–, que está vinculada a la exigencia más profunda de la participación: puesto que el bien que se encuentra en todas las criaturas finitas no es nada más que una participación del Bien infinito que es Dios, toda criatura activa y mueve el apetito en cuanto lleva en sí una semejanza particiapada del Bien infinito. En realidad, es Dios mismo quien atrae en cuanto bien (objetivo) por esencia, y en esta atracción trascendental puede fundarse toda atracción que podría ejercer cualquier bien particular. En otros términos: el Bien infinito, para poder ser, como es en realidad, el fundamento real de la bondad de todo bien finito que atrae la voluntad, debe ser ante todo e inmediatamente (no sólo a distancia) el primer bien hacia el cual se dirige efectivamente la voluntad, aunque «*in confuso*»[153].

El *aspecto subjetivo* de la «elección» es indudablemente más importante. Puesto que la voluntad es una potencia de un espíritu finito, está radicalmente en potencia con respecto a la tendencia hacia el bien. Una vez que ha hecho la elección del fin, es decir, que está actualmente en la tensión de la libertad, puede, sin ninguna duda, ponerse en movimiento, es decir que puede por sí misma pasar a la elección de los medios. Pero esto es imposible en el primer instante, puesto que en ese momento la voluntad está precisamente en estado de potencia radical. La primera «inclinación», el primer impulso hacia el querer, debe venir de Dios, autor de la naturaleza:

---

[151] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 4.

[152] "Dicendum quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis" (*De Ver.*, q. 22, a. 2, ad 1).

[153] Ese primer aspecto, descuidado con frecuencia en las discusiones, tiene la mayor importancia en la concepción tomista auténtica, que asimila y supera la causalidad horizontal aristotélica y la causalidad vertical platónica. Volvemos a encontrar aquí en acción la transformación o revaloración del principio de Aristóteles que afirma que Dios «mueve [todo] como objeto de amor».

> "Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini".

Así pues, si bien es necesaria una moción objetiva por parte de Dios, una moción subjetiva es incluso más indispensable: "*Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando*"[154]. Es evidente que ningún otro agente puede influir directamente en la voluntad, desde un punto de vista subjetivo, o, en la terminología tomista, «*quoad exercitium actus*», porque sólo Dios puede penetrar, y en efecto está siempre presente, dentro del alma y de la voluntad. Pero Santo Tomás habla de una moción completamente especial e inefable que Dios da a la voluntad con el fin de que ella dé su primer paso hacia el bien, de manera que sea puesta en tensión para un ejercicio consciente ulterior de la libertad. Recurre a un texto singular de Aristóteles que habla de un «instinto divino»:

> "Non est autem procedere in infinitum. *Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis*, ut Aristoteles concludit in quodam capite *Ethicae Eudemicae*"[155].

Evidentemente, ese primer principio exterior motor, que da a lo más profundo del alma ese instinto divino para el bien, es Dios mismo. Santo Tomás no fue más lejos que esta alusión. Sin embargo, ella podría dar lugar a fecundos desarrollos para una profundización de la metafísica y de la fenomenología, de la moral y de la religión[156].

---

[154] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 4: secunda pars.

[155] *Sum. Theol.*, Iª-IIae, q. 9, a. 4. –El texto de Aristóteles se encuentra en el *Liber de bona fortuna*, es decir, *Eth. Eudem.*, H, 14, 1248 a 24 ss.: [illegible] (Ed. F. Susemihl).

[156] Encontramos un paralelismo con el intelecto en el *In Boeth. de Trinitate*, q. 1, a. 1, ad 7: "Dicendum, quod voluntas numquam potest bene velle sine divino instinctu; potest autem bene

Aquí se impone una observación, que ya hemos hecho hablando de la causalidad del *esse*, y que deberíamos estudiar especialmente como conclusión de esta investigación sobre las relaciones de participación y de causalidad. Dios es, en efecto, sin ninguna duda, un principio extrínseco a la voluntad y al alma, es incluso el más alejado de toda criatura, siendo el ser y el bien por esencia; pero al mismo tiempo es el más interior en todas las cosas, porque ninguna criatura podría ser ni actuar si Dios no fuera el principio que la sostiene inmediatamente en el ser y que la mueve a la acción. Dios es, pues, el principio exterior que actualiza el principio interior: "Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio"[157]. Dios, como causa, está más adentro del efecto, que el efecto en sí mismo.

2. El *segundo aspecto*, el paso de la criatura a la acción electiva, o, en relación con nuestro problema, el aspecto de la libertad creada, realiza la inserción de la causalidad trascendental en la causalidad predicamental, que expresa la solución tomista del devenir del ser. En el primer aspecto, el de la constitución de la libertad creada en acto primero, la criatura puede ser considerada como totalmente receptiva con respecto a la influencia divina. En este segundo aspecto, que *en realidad* coincide con el primero, la criatura se vuelve activa y el acto electivo pertenece a la persona individual que lo posee. Esta actividad de la voluntad creada, en su propio ámbito, implica una delicada «interacción» recíproca de intelecto y de voluntad, en función de la preponderancia del aspecto objetivo, que pertenece al intelecto, o del aspecto subjetivo, que es propiedad de la voluntad, en esta tensión del esfuerzo personal que lleva a la decisión[158]. Es el fundamento de la responsabilidad, del mérito y del demérito.

La voluntad creada, en su ámbito, es *causa integral* de su acto, que es su efecto, del mismo modo que la naturaleza, en su dominio, con respecto a los fenómenos naturales. Santo Tomás ha rechazado el separatismo y el extrinsecismo platónico de todo el orden de la constitución del ser. Lo hace con no menos energía en el orden dinámico, cerrando el paso a toda forma de ocasio-

---

velle sine gratiae infusione, sed non meritorie, et similiter intellectus non potest sine divino motu veritatem quamcumque cognoscere; potest autem sine novi luminis infusione, quamvis non ea quae naturalem cognitionem excedunt" (ed. De Maria, t. III, p. 282; ed. Taur, *Op. theol.*, t. II, p. 321 a). –Una cita explícita del texto aristotélico se encuentra también en *C. Gent.*, III, c. 89, item 2.

[157] *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 105, a. 4, ad 2.

[158] *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9-11.

nalismo[159]. Así, los efectos particulares derivan, en el orden predicamental, directamente de sus propias causas particulares correspondientes. Los actos electivos de las voluntades creadas son efectos que corresponden al ejercicio de las libertades respectivas de los sujetos individuales, porque el hombre es, efectivamente, «*causa sui*» por su libertad, como se ha dicho más arriba[160]. Esta reivindicación de una originalidad de la causalidad finita –sobre todo en su manifestación más elevada: la libertad creada– es quizá el fruto más maduro de la asimilación tomista del «naturalismo» aristotélico. Así pues, se puede hablar de un auténtico humanismo tomista, sobre todas las otras corrientes del pensamiento cristiano. El humanismo cristiano debe ser la expresión eterna de esa reivindicación de la dignidad divina del hombre.

Pero Dios *también* es «causa integral» de la acción creada, siendo la Causa Primera, en el sentido más fuerte del término; y lo exige la misma exigencia metafísica establecida para la constitución del ser[161]. Diciendo «Dios también», no se quiere ubicar a Dios en segundo plano o «al lado» de la criatura, como principio co-agente. Ese «también» es un «también» intensivo de primacía. En efecto, puesto que Dios es causa en su propio orden, es decir, en el orden trascendental, su causalidad no se suma a la de la libertad creada, sino que la sostiene y la actualiza, según la intensidad y extensión que conviene a la Causa Primera. Estas consideraciones, que pueden parecer genéricas y comunes a todos los pensadores cristianos, son presentadas por Santo Tomás, en perfecta coherencia con su propia síntesis especulativa, con el título comprehensivo: *Utrum Deus operetur in omni operante*[162]. En adelante podemos proceder de manera esquemática, puesto que los principios del razonamiento nos son bien conocidos. Sin embargo, es necesario no perder de vista que el punto importante de cada etapa de la exposición tomista es el hacer evidente la primacía, in-

---

[159] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 5, primera parte. El razonamiento es idéntico al del pasaje paralelo del *De Pot.*, q. 3, a. 7.

[160] Tanto Dios como la criatura es «causa integral» del acto: Dios como Causa Primera, la criatura como causa segunda. Por tanto, no es necesario buscar la justificación de una «concordancia», sino reconocer una subordinación constitutiva de la voluntad finita con respecto a la Causa Primera. Pero la voluntad finita, como tal, puede alejarse, ponerse en «discordia» con la voluntad de Dios. Ello no es una perfección, porque no es una participación sino una falta de participación. Es una desviación, una verdadera caída, que, por consiguiente, se refiere únicamente a la criatura. Con esto se acaba el problema metafísico.

[161] Natualmente sólo se considera el «concurso natural» ordinario de Dios, haciendo abstracción de las intervenciones especiales, posibles tanto en el orden natural (milagros) como en el orden sobrenatural (revelaciones privadas, mociones especiales de la gracia…).

[162] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 5. –*C. Gent.*, III, c. 67: *Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus*.

tensiva y extensiva a la vez, de la causalidad divina en los tres géneros de causalidad en los que penetra su influencia.

En Dios, el espíritu más puro, nada recuerda la función de la materia, no hay ninguna potencialidad. La sucesión de los tres aspectos de causalidad nos parece particularmente importante para comprender bien el problema en su significación fundamental, que es lo único que aquí nos interesa: las relaciones entre participación y causalidad. Así pues, habiendo establecido que Dios y las criaturas ejercen, cada uno *integralmente*, su causalidad en la acción creada, se debe admitir que sólo hay tres géneros de causalidad que se tienen en cuenta: el *fin*, el *agente* y la *forma*. Su exacto orden respectivo es el siguiente:

> "Nam quidem primum principium actionis est finis, qui movet agentem; secundum vero agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum, quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus…".

Dios obra en las criaturas según esos tres géneros de causalidad, en el orden indicado:

> a) "*Primo quidem secundum rationem finis*. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis".

Es evidente que ello vale en el orden trascendental en cuanto tal, y, por consiguiente, en el ámbito de la Providencia que alcanza las acciones de cada uno en su última concresión. La intención de la voluntad creada, cuan criminal o perversa sea, actúa siempre por Dios, porque ella quiere el bien (verdadero o falso); y el primer Bien, que es la causa de todo bien y de la atracción de cada bien, es sólo Dios, como lo hemos demostrado en la exposición del primer aspecto, desde el punto de vista objetivo, y, más aún, desde el subjetivo[163].

> b) "*Secundo* considerandum est, quod si sunt multa agentia ordinata, *semper secundum agens agit in virtute primi agentis*. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium".

---

[163] Santo Tomás no teme en absoluto las consecuencias inmediatas de esta posición, y atribuye categóricamente a Dios la causalidad de la acción culpable de la criatura, para todo lo que encierra la actualidad efectiva. El carácter de deformidad moral del pecado expresa una «caída» fuera del ser, y debe ser atribuída a un defecto del libre arbitrio, imputable únicamente a la criatua. (Cf. *Sum. Theol.*, Iª-IIªe, q. 89, a. 2. –Con más amplitud: *De Malo*, q. 3, a. 1: Dios no es causa de la deformidad del pecado; a. 2: Dios es causa del *acto* de libertad que entraña todo pecado).

La causa eficiente permanece en el medio entre la causa final y la forma, y en realidad es un medio para ambas, que la dominan desde el punto de vista trascendental. La eficiente actúa sólo con la suposición de un fin de la acción, y de la forma como principio primero inmanente del actuar mismo.

c) "*Tertio* considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi *applicando formas et virtutes rerum* ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam *dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse*. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam, quae est principium actionis (sicut generans dicitur causa motus gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores".

El momento decisivo de la moción divina está, pues, en la *aplicación* de las formas y de las fuerzas de los seres a la acción hecha por Dios, agente primero. Esta aplicación no es un acto aislado de Dios, sino que es solidaria con la causalidad total de Dios, causa universal del *esse*, de la creación y de la conservación de los seres.

d) "*Et quia forma est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur*"[164].

La universalidad de la forma y del *esse* es considerada aquí según la significación intensiva ontológica del *De Causis*, y no como universalidad puramente lógica. En la producción constitutiva del *esse*, la Causa Primera y la forma propia del agente próximo se unen; asimismo en la causalidad de la acción en general, la actividad de la Causa Primera y la de la segunda se amalgaman para producir el efecto.

¿Cómo se puede explicar este «empalme»? La pregunta significa sobre todo: ¿se trata en realidad de «dos» causalidades? Sí o no. Es cierto que Dios puede

---

[164] Un argumento idéntico aparece en el *De Pot.*, q. 3, a. 7, y en el *C. Gent.*, c. 67: adhuc 2 y 89: item. Hay una diferencia de terminología entre el *De Potentia*, el *C. Gent*. y la *Sum. Theol.* Las primeras obras consideran la causa segunda como «instrumento» de la Causa Primera. La *Sum. Theol*. atenúa la expresión y da más valor a la causa segunda, afirmando por otra parte un modo de dependencia más profundo y total. Sin embargo, la analogía del instrumento vuelve a aparecer en el transcurso de una exposición parecida, en una obra tardía, el *Compendium theologiae*, c. 3, en la demostración de la existencia de Dios, y en el c. 135, en la de la presencia de Dios. (¿Se podría ver en ello un argumento para quienes recientemente pretenden anticipar la composición del *Comp. theol.*?).

actuar, y a veces lo hace, haciendo caso omiso de las causas segundas, o modificando más o menos su actividad. La causa segunda, al contrario, evidentemente no puede nada si no es por la moción de la Causa Primera. Entonces, se pensará que el impulso causal en las criaturas, que viene de Dios, es apropiado para cada una de ellas y diferenciado según sus caracteres particulares, conforme al efecto propuesto. En efecto, Santo Tomás declara que la moción divina deja intacto el carácter propio de las criaturas, de manera que, con la influencia universal y total de la Causa Primera, las causas necesarias producen efectos necesarios, y las causas contingentes efectos igualmente contingentes[165]. Santo Tomás parece buscar en sus primeras obras una terminología aún más precisa:

> "Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, in quantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae. Tamen magis similatur causae secundae, quia per eam *determinatur* quodammodo actus primae causae ad hunc effectum"[166].

El sentido de la expresión un poco insólita se remite otra vez al paralelismo de los ámbitos del *esse* y del *agere*. El *esse* es el acto primero con respecto al cual todos los otros actos y formas no son nada más que determinaciones particulares que él sostiene y actualiza. La moción de la Causa, que es también la causa del ser, se encuentra en la misma situación con respecto a la acción de las causas particulares: "*Secundum ordinem causarum est etiam ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse, nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agenti, et omnia alia agunt in ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulares et determinantes primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse*"[167]. Sin embargo, no se debe interpretar demasiado apresuradamente esta determinación de la moción divina por la causa segunda, como si Dios diera a esta causa una cierta

---

[165] Cf. *C. Gent.*, III, c. 72: *Quod divina Providentia non excludit contingentiam a rebus*; c. 73: *Quod divina Providentia non excludit arbitrii libertatem*.

[166] *De Veritate*, q. 5, a. 9, ad 10. En una exposición interpretativa, Santo Tomás remite a Dios esta «determinación» o especificación concreta de las acciones humanas. En ese sentido metafísico, no psicológico, acepta indirectamente el «*praedeterminare*», contra San Gregorio de Nisa (Nemesius) y San Juan Damasceno, que parecen sustraer a Dios las acciones libres: "Quod Gregorius dicit in libro quem de fine hominis fecit, quod Providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sint in nobis; et [quod] Damascenus, eum sequens, dicit in secundo *De Fide orthodoxa*, l. I, c. 30, quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit sed non praedeterminat, exponenda sunt, ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae non esse subiecta, quasi ab ea necessitatem accipientia" (*C. Gent.*, III, c. 90).

[167] *C. Gent.*, III, c. 66, item.

«*motio indifferens*»[168], que la causa segunda realizaría a continuación, dándole la forma concreta de la influencia real sobre el efecto en su particularidad individual. Sería haber comprendido mal, olvidar lo que Santo Tomás establece como fundamento de todo el problema de la causalidad: el *esse* como acto intensivo y omnicomprensivo. Las interpretaciones de ese tipo están inspiradas por las preocupaciones de una teología demasiado empírica y poco segura en sus nociones metafísicas. Una teología como ésa, considera relaciones metafísicas las actitudes empíricas y las situaciones de origen exclusivamente psicológico, por ejemplo la imposibilidad de que la criatura sea libre cuando se admite que Dios es causa total en el verdadero sentido del término, o la imposibilidad de que Dios sea causa total, si la criatura es verdaderamente libre. Esta alternativa no existe en el plano metafísico, porque la Causa Primera, siendo la causa del *esse*, es causa del efecto, no sólo porque es causa de la causa, sino porque es, en consecuencia, causa de la causalidad de la causa, y finalmente causa de la actualidad del ser del efecto. En otras palabras: antes y además de la actividad directa de la causa secundaria, existe la potencialidad radical de esta causa, y la potencialidad de su causalidad, y, en fin, la potencialidad de su efecto. Todas esas potencialidades son «colmadas» o movidas por el acto y mantenidas en acto por la Causa Primera. Leamos una vez más el admirable texto sobre la causalidad del *esse*:

> "Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non potest esse cessante actione solis quae aerem illustrat. Unde non est dubium quin sol sit causa manifestationum colorum. Et similiter patet de motu violento qui cessat cessante violentia impellentis. *Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ita non solum cum primo res conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret*".

La conclusión es categórica: "Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam"[169].

---

[168] Es la tesis del nominalista J. Stufler, *D. Thomae Aq. doctrina de Deo operante*; cf. J. de Finance, *op. cit.*, p. 228.

[169] *C. Gent.*, III, c. 67: amplius. –Reduciendo el problema a los puntos esenciales, podemos decir que el origen de las controversias *De Auxiliis* –y la fuente del malentendido que las caracteriza– no está sólo y sobre todo en la prevalencia de una perspectiva o preocupación psicológica, sino que proviene, en el fondo, del oscurecimiento del significado originario del *esse* tomista, que pasa del sentido intensivo de *actus essendi* al sentido actual de *esse existentiae* o *existentia* sin más. La trasposición es común a ambos campos opuestos, pero es desconocido para Santo Tomás.

La metafísica tomista de la acción no tiene en absoluto las preocupaciones psicológicas de aquella escuela teológica de la Contrarreforma, completamente inquieta por encontrar un «acuerdo» entre la omnipotencia divina y la libertad humana, como si Dios y el hombre se encontraran en sus acciones en el mismo plano causal. Para Santo Tomás, Dios es «causa total» del *esse*, desde el punto de vista intensivo y extensivo; debe ser, por consiguiente y de la misma manera, causa total del *agere*. Más claramente aún: Dios es *Esse subsistens* o por esencia, el único ser que es por sí mismo; es igualmente la única causa que produce sus efectos exclusivamente por sí misma, sin ser influenciada ni aminorada en lo más mínimo en su propio ser por parte de la causa segunda, ni por parte del efecto de ésta. En consecuencia, se puede decir más aún: Dios es la única causa que, por su penetración total en la causa segunda y en su efecto, no afecta la espontaneidad y la libertad de la acción y del efecto finito, sino, al contrario, es la fuente misma de la libertad creada[170].

Santo Tomás, por su parte, multiplica sus reflexiones para demostrar que Dios, siendo una causa completamente extrínseca, puede mover la libertad creada en su profundidad más íntima, porque es la causa total de esta voluntad. Las expresiones de este pensamiento son completamente bellas. Encuentran siempre su origen en dos ideas fundamentales convergentes: Dios es causa total del ser, Dios es causa propia y única de las naturalezas espirituales. Puesto que la libertad creada es «*causa sui*» mediante la inteligencia que propone el bien, no puede ser movida o impulsada eficazmente por ninguna causa extrínseca. El *C. Gent.*, III, c. 88, expone esta metafísica de la intimidad de Dios en la libertad creada en todos los niveles del ser. Releamos los pasajes decisivos de los argumentos más directos:

1. Item 1: "*Inclinationes naturales* dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest".

Los dos últimos argumentos son más importantes aún para el análisis trascendental de la libertad humana. Muestran cómo toda causa segunda, si pudiera afectar directamente la libertad creada, la violentaría; sólo Dios puede hacerlo:

2. Amplius 1: "Violentum, ut dicitur in III *Ethic*.[171], est cuius principium est extra, nihil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exte-

---

[170] Nadie quizá, según los grandes místicos de la Edad Media, ha expresado mejor esta situación fundamental de la existencia humana que el fundador del existencialismo. Es necesario leer ese bello texto a manera de comentario de la doctrina tomista, que probablemente Kierkegaard no conoció directamente (*Journal*, 1847, VII A 181).

[171] *Ethic. Nic.*, III, 1, 1110 a 1 s.

riori principio, erit violentus motus. Dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat per modum agentis, et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. *Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi SOLUS Deus, qui SOLUS est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo* igitur Deo potest motus voluntatis causari".

El argumento es incluso reforzado: Dios no es sólo causa propia del *esse*, sino también causa directa y única del principio interior mismo:

3. Adhuc 2: "*Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus quod est potentia voluntatis*. Hoc autem est Deus qui animam solus creat, ut in secundo[172] ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis absque violentia"[173].

La Causa Primera es capaz de esta influencia porque penetra el ser en todas sus dimensiones.

Ya hemos dicho que Santo Tomás, en las obras de su periodo juvenil, recurre, para acentuar la dependencia total del acto humano con respecto a Dios, a la consideración de la criatura como instrumento de Dios. Concluye de ello que Dios no es únicamente la causa de la naturaleza y de sus principios operativos, sino que es también la causa total de la acción y de la volición:

"Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius... Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam non accepit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi".

Él lo es, como ya hicimos notar, de una manera mucho más profunda que todo lo que puede realizar cualquier otra causa principal con respecto a su instrumento, porque en ese último caso el instrumento depende de su causa en la acción pero no en su *esse*.

Si bien más tarde Santo Tomás parece haber abandonado el binomio: causa principal y causa instrumental, para atenerse al grupo más sobrio de Causa Pri-

---

[172] Cf. *C. Gent.*, II, c. 21, y c. 87.

[173] Y más adelante: *Quamvis Deus solus directe ad electionem hominis operetur*... (*C. Gent.*, III, c. 92: post initium).

mera y causa segunda, su concepción de la dependencia de la causa creada con respecto a Dios no ha sufrido en absoluto, más bien ha ganado. La relación de causa principal e instrumento expresa ciertamente la dependencia total de la «forma» del efecto (*forma lecti*) con respecto a la causa principal. Pero aquí es presupuesta una capacidad de acción y de *operación*, el filo del hacha que no le ha sido dado por el carpintero. En la moción divina es igualmente presupuesta la causa segunda, necesaria o libre, pero de una manera completamente distinta. Porque es casi una paradoja que ese presupuesto permanezca incluso dentro de la causalidad divina total, que ha creado las cosas, las ha conservado en su naturaleza y las mueve conforme a ella; y porque la causa segunda produce a su vez el efecto completo puesto que es causa principal. Asimismo, la causa segunda libre se mueve, pues, dentro de ese presupuesto que es la fuente de su ser y de su moción para la acción. El silogismo interno de la participación se transforma en el silogismo de la identidad dialéctica del ser, desde la perspectiva de la creación libre y liberal de lo finito realizada por la omnipotencia divina.

Santo Tomás ha arrancado de la opresión del geometrismo neoplatónico la primera proposición del *De Causis*, que domina su metafísica de la causalidad, para aplicarla a la única «causa esencial», Dios. Las expresiones más características del *De Causis*: "Causa primaria *plus* influit… *vehementius* ingreditur", son transpuestas por Santo Tomás a la doctrina aristotélica sobre las causas, para volver a unir los dos órdenes del ser que concibe nuestro espíritu:

> "In quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo causae primae ad effectum, sed etiam causae secundae ad effectum, et ordo causae primae ad secundam, quia *causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae*. Causa autem prima dat secundae quod influat super causatum suum, ut patet in libro *De Causis*"[174].

Creemos que De Finance ha captado el verdadero sentido de la doctrina cuando escribe: "La doctrina tomista del *esse*, comprendida en su pureza metafísica, aclara singularmente la cuestión del concurso divino, evitando alinear la causalidad trascendental, que alcanza al ser a título de *esse*, con las que sólo lo alcanzan a título de sus determinaciones. Y como el *esse* y las determinaciones no producen nada más que un solo ser, ambas causalidades no dan nada más que una sola acción" (*Op. cit.*, p. 231). Sin embargo, no comparto sus dudas sobre el tema de la concepción y de la terminología de las primeras obras de Santo Tomás, incluso hasta la *Suma Teológica*. En ella habla claramente del

---

[174] *De Veritate*, q. 6, a. 6. –Cf. *De Causis*, prop. I: "Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae, quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra ipsam super illam rem de virtute sua; quare adhaeret illud rei adhaerentia vehementi et servat eam" (ed. Bardenhewer, p. 164, 15-18).

esse universale o *commune*, que es el efecto inmediato y exclusivo de Dios, y que las causas particulares tienen la tarea de «determinar» según los casos individuales. Quizá porque esos textos son utilizados por Stufler para apoyar su interpretación molinista[175] personal de la causalidad divina[176], inquietan un poco a De Finance, que los considera como la expresión de «…un punto de vista provisorio» (p. 229, n. 2).

Semejante temor nos parece absolutamente superfluo, y la continuidad y coherencia de la doctrina de Santo Tomás permanecen intactas si se leen los textos en el marco de las fuentes. Es cierto que Santo Tomás atribuye a las causas segundas –y no podía hacer otra cosa– la tarea de «determinar», de «especificar»[177] el «*esse commune*» producido por Dios, pero, como hemos dicho, se trata de una «determinación», no de la potencia por el acto, como en la relación de materia y forma, sino inversamente del acto por parte de la potencia (de la criatura). En términos precisos: esta deteminación no debe ser concebida como la que da la diferencia al género (formalidad indeterminada) para constituir la especie. Aquí la diferencia indica el acto formal con respecto al género que está en potencia. Pero la causalidad divina presenta más bien la relación inversa. En efecto, según Santo Tomás, la influencia divina es la causalidad fundamental y total, es causa de la causa y de su efecto al mismo tiempo, y lo es de una manera más íntima y más completa que la causa segunda misma. Éste es el concepto

---

[175] N. T.: El molinismo es la doctrina defendida por Luis de Molina S.J., para explicar la relación entre la gracia divina y la libertad humana.

[176] La tesis de Stufler, citada por De Finance, es la siguiente: "Angelicus ipse explicitis verbis docet, causas secundas particulares agere tamquam effectus proprios perfectiones, *quae ad effectum proprium Dei superadduntur* eumque determinant, *sicut actus potentiam determinat*" (*op. cit.*, p. 228). Esta tesis, como se observa a primera vista, ignora la noción tomista del *esse* intensivo, de «*id quod est magis intimum*», de «*actus omnium actuum*»; de Dios causa del *esse* según la interpretación tomista del *De Causis*. La «*determinatio*» que plantea tiene un sentido exactamente opuesto. Así como en el compuesto de *essentia* y *esse* (participación trascendental estática) la esencia determina el *esse* con su limitación predicamental, puesto que es potencia y en potetencia con respecto al *esse*; del mismo modo en la subordinación causal de la causa segunda a la primera (participación trascendental dinámica), la causa segunda «determina» por su finitud categorial y existencial la influencia de la Causa Primera según los valores de la «elección» de la criatura finita. El devenir en acto de la potencia finita de la criatura puede ser llamado acto con respecto a la potencialidad de la facultad que precede, pero es potencia y en potencia con respecto a la causalidad divina que está en su fundamento y que lo abarca totalmente. Se puede y se debe decir que la causalidad divina está determinada por la causalidad creada *sicut actus per potentiam* (así en el orden estático el *esse* es determinado por la esencia).

[177] Se puede citar: *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; *C. Gent.*, III, c. 66, item; *De Pot.*, q. 3, a. 1; *Sum. Theol.*, Iª, q. 45, a. 5; q. 65, a. 3; *Comp. theol.*, c. 69; *De Subst. Sep.*, c. 10.

de la Causa Primera en cuanto se la llama causa «*per se*» del *esse*. Por consiguiente, la expresión: "esse commune quod praesupponitur…, quod substernitur", no indica en absoluto la indeterminación del género, y menos aún el vacío de la materia primera, como De Finance parece temer; sino que se le debe dar un sentido diametralmente opuesto: el *esse* causado por Dios significa la indeterminación de plenitud y de actualidad; es el acto que actualiza todo otro acto sustancial y accidental, y lo que se presupone para que toda otra cosa sea en acto y pueda actuar. Entonces, por las causas segundas, interviene la «*determinatio*», que es el nacimiento de los actos particulares, por la decisión libre que surge de la energía del acto fundamental común del *esse*. Esta deteminación es, a la vez, efecto y limitación de la plenitud originaria del *esse commune* y de la actualidad fundamental del *esse commune* participado[178]. Toda la metafísica tomista de la participación está basada en esta noción simple e inagotable del *esse*: el *esse* es el acto primero intensivo que abarca y contiene todo.

[178] Se ve que esta interpretación está en las antípodas de la de Stufler o de la, más antigua, de Durand, que reduce la moción de la causalidad divina al acto de creación que pone las criaturas en la existencia. Nuestra intención es únicamente situar la posición tomista en la esfera metafísica pura del *esse*, liberándola de las contaminaciones de una escolástica formalista que ha hecho desviar el *esse-acto* hasta significar la existencia de hecho.

SECCIÓN II: LA SEMÁNTICA DE LA PARTICIPACIÓN TOMISTA

Participación, causalidad, analogía

En eso consiste la «*reductio* (o «*resolutio*») *ad unum*», que en realidad constituye el método propio de la metafísica, y también consiste en la exposición analítica (las formas y modos del ser predicamental), e incluso en la síntesis conclusiva (el ser por participación y el *esse* por esencia). La doctrina muestra, en su formulación, su derivación directa de Aristóteles: □□□ □□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□□[1]. Santo Tomás permanece fiel a esta idea en su *Comentario*, donde exige, para la multiplicidad de los sentidos del ser, la «*resolutio ad unum*», no sólo en el orden lógico, como en el caso de las formalidades predicamentales unívocas, sino en el ámbito del ser real:

> "*Sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione*, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit [Aristóteles] quod ens, etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura"[2].

También esta vez, la fórmula tomista encuentra su desarrollo definitivo en el concepto tomista del *esse* intensivo emergente, que es el último punto de la predicación de lo real, el principio mismo del *ordo* metafísico[3].

En esta doctrina de la analogía, el principio de referencia «*ad unum*» tiene el privilegio de poder coordinar, de manera tan feliz como inesperada, el principio aristotélico, citado más arriba, de la emergencia del acto, y el principio platónico de la participación. Así, encontramos la misma situación teórica que la que hemos observado en el caso de la doctrina de la creación o de la dependencia

---

[1] *Metaph.*, IV, 2, 1003 a 33.

[2] *In IV Metaph.*, lect. I, n. 536. Los siguientes números, 537-546, muestran la «*resolutio*» de los diversos modos de ser en el de la substancia: «ex quo alia dependent secundum esse», n. 546. Cf. más adelante: lect. 3, n. 568; lect. 4, 584; *In XI Metaph.*, lect. 3, nn. 2194-2199, o también *In VII Metaph.*, lect. 4, n. 1337.

[3] Cf. la sustancial exposición de la problemática de la analogía tomista de H. Littkens, *The Analogy between God and the World*, *An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, 1952.

total, o en el de la moción divina. La teoría de la analogía constituye precisamente su momento semántico. Entonces, la preeminencia que un gran número de tomistas modernos (Manser, Gredt, Garrigou-Lagrange, Penido…) atribuye a la analogía de proporcionalidad frente a la analogía de atribución, refleja la desviación formalista de la cual hemos hablado, y que se puede remitir a la desviación antigua del *esse essentiae* y *esse existentiae*. Esta coherencia confirma muy claramente el método de interpretación que hemos seguido en nuestra investigación.

Santo Tomás permanece fiel a esta «*reductio ad unum*» desde el comienzo hasta el final de su obra, y la presenta con diversas fórmulas que se aclaran recíprocamente. Queremos, sin buscar en absoluto la exhaustividad, indicar las fórmulas más frecuentes y significativas. No se trata, evidentemente, de hacer una exposición analítica de la doctrina tomista de esta analogía, sino queremos indicar sólo los principios fundamentales para orientarnos, tomándolos del corazón mismo de la problemática metafísica. En consecuencia, la exposición deberá ser bastante esquemática.

Debemos observar ante todo que el problema de la semántica del *esse* posee un doble plano de referencias: el plano predicamental de la sustancia y los accidentes, y el plano trascendental de la criatura frente a Dios. Pero en ambos dominios se trata siempre de una verdadera analogía: la relación de dependencia de los accidentes con respecto a la sustancia no es menos radical y total que el de las criaturas con respecto a Dios –cualquiera sea la condición milagrosa de los accidentes eucarísticos.

Conviene recordar también la importancia fundamental, incluso en este ámbito, de la doctrina dionisiana de las «tres vías» (causalidad o afirmación, negación, eminencia) para conocer a Dios. En ella, la predicación definitiva «por eminencia» indica, precisamente, que las perfecciones pertenecen a Dios «por esencia», mientras que las criaturas las poseen sólo por participación[4].

Por otra parte, y puede parecer superfluo insistir aún, las perfecciones de las cuales se habla en esta comparación semántica entre criaturas y Creador, son

[4] Cf. *De Div. Nom.*, c. VII, § 3. Esta célebre doctrina del Pseudo Dionisio hace notar su importancia predominante desde el comienzo de la obra magistral de Santo Tomás. Supera el texto de Pedro Lombardo, que Dionisio parece ignorar. "Harum [rationum] diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit VII cap. *De div. Nom*. Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum, scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam" (*In I Sent.*, d. 3, Expos. Textus). –Cf. *In Boeth. De Trin.*, q. I, a. 2. –Para las relaciones con la IV vía, véase *Sviluppo e significato della «IV via»*, en Doctor communis, 1954, pp. 71 ss.

las perfecciones que llamamos puras y trascendentales, es decir, las que pueden pertenecer a Dios de manera verdadera y propia:

> "Quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et huiusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, sed potius e converso. Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re"[5].

E incluso más claramente:

> "Quaedam nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut *ens*, *bonum*, *vivens*, et huiusmodi. Et talia proprie dicuntur de Deo"[6].

En consecuencia, para la semántica del *esse* y de las perfecciones puras, tiene fundamental importancia distinguir, en el ámbito de lo trascendental, la *cosa* misma o la *perfección* significada, y el *modo* de significar. Porque precisamente, incluso admitiendo que podemos captar la perfección como tal en sí, jamás podremos concebir directamente el modo propio del *esse* y de la perfección pura tal como es en Dios, porque es la esencia misma de Dios. El modo del *esse* y de las perfecciones en las criaturas es la participación, y es el objeto accesible al intelecto limitado. En Dios, su modo es ser por esencia, o sin modalidad, es decir, según la distancia infinita marcada por la «diferencia ontológica» que constituye la trascendencia divina[7].

---

[5] *In I Sent.*, d. 22, q. I, a. 3, ad 3. El concepto de perfección pura o absoluta es tomado explícitamente de San Anselmo, y se aplica al «quod simpliciter et omnino melis est esse quam non esse» (*In I Sent.*, *loc. cit.*, a. 2 c). Para San Anselmo véase *Monol.*, c. 15: "Equidem… quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum… Illa enim sola est qua penitus nihil est melius; et quae melior est omnibus quae sunt quod ipsa est" (*Opera*, ed. Schmitt, t. I, p. 281).

[6] *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 3, ad 1. –La doctrina es afirmada desde el comienzo: "Quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creaturae, secundum proprium modum participandi illam; sed etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod est quasi objectum intellectus: quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum; et haec proprie dicuntur de Deo" (*In I Sent.*, d. 21, q. 1, a. 2, ad 2).

[7] "Quamvis omnis perfectio quae in creaturis exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones, *nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est*. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris… *et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam et modum significandi*. Considerandum est igitur quod cum nomina sint imposita a nobis, qui

La regla fundamental de esta semántica metafísica será, pues, que la manera en que esas perfecciones (*esse*, *vivere*, *intelligere*, *bonitas*, *veritas*…) pertenezcan al sujeto se corresponderá exactamente con la manera de predicarlas.

Así, en el tomismo, el doble plano de la analogía se presentará en los siguientes términos:

a) Plano predicamental: *Analogía entre sustancia y accidentes*. La sustancia merece o reivindica la calificación de *ens* principal, y el accidente la de *ens* secundario o derivado. En el ámbito estrictamente metafísico, ello significa que sólo la sustancia tiene el *esse* como *actus essendi*, mientras que el accidente posee únicamente el *esse essentiae*, y ello incluso con dependencia de la sustancia con la cual se relaciona. El carácter primordial y fundamental «*respectus ad unum*» es, pues, evidente.

b) Plano trascendental: *Analogía entre Dios y las criaturas*. Dios es el *esse per essentiam* o *esse subsistens*, el *esse ipsum*. La criatura es *ens per participationem*. En la concepción tomista, el *esse per essentiam* exige la plenitud absoluta de perfección en la simplicidad absoluta (emergencia del *esse* intensivo). En la criatura, tener el *esse per participationem* supone la división y la composición real, es decir, la división, en la multiplicidad de las esencias creadas, de la plenitud de perfección del *esse* divino; y, en cada criatura, la composición de su esencia o perfección con el acto de ser (*esse*) correspondiente, según la exigencia metafísica de la «*Diremtion*» del ser[8].

La estructura del *ens per participationem* presenta en el tomismo la paradoja de la distancia infinita de Dios (*esse per essentiam*) unida a la pertenencia o dependencia absoluta de la criatura «con respecto a Dios» (la «*dependentia ad Deum*» de la terminología tomista). Esta pertenencia total está fundada en la «causalidad total» de la *causa του esse*, propia de Dios, que contiene en una unidad simple e intensiva la creación, la conservación y la moción divina de las criaturas, es decir, todo lo que afecta a la constitución y a la actividad de los seres. El carácter inmediato y total de la causalidad divina es, al mismo tiempo, el fundamento de la «presencia» inmediata y total de Dios en los seres, que es la respuesta y la satisfacción metafísica del tomismo a la exigencia de Parménides.

Deum non nisi a creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis" (*In I Sent.*, *loc. cit.*, a. 2 c. –Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 3).

[8] He aquí la expresión de Santo Tomás: "Omnes perfectiones quae sunt in rebus creatis *divisum et multipliciter*, in Deo praeexistunt unite et simpliciter" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 5 c).

En consecuencia, si bien es verdad que la admisión de la composición de esencia y *esse* en las criaturas las aleja infinitamente del Creador, mucho más radicalmente que lo que lo hacen los negadores de la distinción real, es igualmente verdad que la inmanencia del *esse* participado en las criaturas implica la inmanencia de Dios en esas criaturas, *per potentiam*, *per essentiam*, *per praesentiam* mucho más profundamente que en aquellos negadores, para quienes la causalidad divina mantiene un carácter extrínseco, y la relación de la constitución del ser atañe sólo al ejemplarismo de la esencia infinita con respecto a las esencias finitas[9].

Así pues, la fórmula tomista de la analogía contiene una paradoja. El *esse* y las perfecciones puras se atribuyen, y, por consiguiente, son predicadas, a Dios y a las criaturas según una analogía de *atribución intrínseca*. Podemos desatender la cuestión sobre si se trata de *analogía* o bien de univocidad o de equivocidad, porque estas últimas posiciones revelan actitudes formalistas, panteístas… o, al menos, una concepción del *esse* radicalmente diferente de la concepción tomista. Se trata, en primer lugar, de una analogía de *atribución*, porque la primera relación del *ens per participationem* con respecto al *esse per essentiam* es una relación de dependencia total y, por consiguiente, de referencia total en todos los aspectos de lo real. Es, más precisamente, una analogía de atribución *intrínseca*, no sólo extrínseca, en dos aspectos. En lo que se refiere a la criatura, ésta «tiene en sí» su propio *esse* participado; en lo que se refiere a Dios, en cuanto Causa Primera y total del *esse*, Dios es inmanente («presente») a todo *esse*, sosteniendo por esta presencia la realidad de cada ser y de cada una de sus perfecciones.

Con la claridad de esas explicaciones, vemos que la terminología tomista –que, como sucede con frecuencia, parece un poco anárquica a simple vista– revela una línea estructural continua, coherente con los principios fundamentales del análisis metafísico. Desde los primeros tratados de su obra, toma decididamente el camino de la participación, y lo seguirá fielmente en todo el desarrollo –a pesar de que es tan considerable– de su pensamiento:

> "*Dicendum quod Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse duplex*:

[9] Si bien la metafísica suareciana habla también de «*analogia atributionis intrinseca*», el sentido y el fundamento de esta terminología son completamente distintos que en el tomismo. Pero la terminología es exacta: *analogía de atribución*, ante todo, puesto que todo lo que la criatura posee viene de Dios (*…ut deductum ab esse divino*); y *atribución intrínseca* puesto que el *esse* (y las perfecciones puras que se unen a él) es el «acto» participado que pertenece a la criatura y es, por consiguiente, principio constitutivo del ser mismo, que no se resuelve (¡como en el caso de Enrique de Gante y en el de Suárez!) en una exclusiva relación de dependencia causal.

AUT EX EO QUOD ALIQUA PARTICIPANT ALIQUID UNUM SECUNDUM PRIUS ET POSTERIUS, *sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens*; AUT EX EO QUOD UNUM ESSE ET RATIONEM AB ALTERO RECIPIT, et talis est analogia creaturae ad creatorem; creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, unde nec nominatur nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur"[10].

En la primera analogía, la del plano predicamental, vemos unido al par sustancia-accidente el de acto-potencia, que evidentemente puede alcanzar también el plano trascendental en cuanto Dios es el acto puro, y la criatura, por su parte, es potencia pura. Pero aquí el par es tomado como binomio constitutivo fundamental de los seres finitos. Ese primer grado, o primera forma, de analogía, está inspirado en la metafísica aristotélica, pero, al mismo tiempo, se proyecta sobre el fondo platónico de la participación. La inspiración aristotélica, se manifiesta por el par acto-potencia, pero también por la referencia «*ad unum*» y por la relación «*secundum prius et posterius*». Se podría decir que los teóricos de la analogía se han interesado sobre todo por el aspecto lógico-semántico del problema, y menos por el fundamento metafísico, de manera que el acuerdo no ha sido posible en este punto, como por otra parte en otros puntos, incluso dentro de la escuela tomista. Por ello queremos buscar en los textos mismos el contenido esencial.

En primer lugar, creo que, sin demasiada audacia, se puede eliminar la «*triplex analogia*» que se encuentra en *In I Sent*., d. 19, q. V, a. 3 ad I. En efecto, la distinción antigua entre cuerpos celestes y terrestres, que aquí entra en juego, hace ya mucho tiempo que ha sido superada. Entonces, quedan dos analogías. Una ("*secundum intentionem et non secundum esse*… quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse, nisi in uno: sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali") se agota en su función semántica (precisamente es llamada «secundum intentione») y se la puede llamar de «atribución extrínseca». La otra, al contrario, (*secundum intentionem* ***et*** *secundum esse*…quando neque parifucantur in intentione communi neque in esse) es ante todo propiamente metafísica (sicut ens dicitur de substantia et accidente). En ese caso, según el principio de la inmanencia aristotélica, la atribución es intrínseca, y la referencia se hace siempre según el grado de perfección "…et de talibus oportet

[10] *In I Sent.*, Prologus, q. I, a. 2, ad 2. –La misma doctrina se encuentra más adelante (cf. d. 35, q. I, a. 4).

quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis".

Igualmente, se podrá dejar de lado la analogía llamada metafórica o «simbólica» en el lenguaje dionisiano. En efecto, es también de naturaleza exclusivamente semántica y depende de nuestro modo de conocer (…et cum [Deus] dicitur leo, vel sol, vel huiusmodi)[11].

En suma, la fórmula sustancialmente definitiva de la analogía tomista, desde el punto de vista metafísico, parace ser la siguiente:

> "Duplex est similitudo creaturae ad deum. *Una secundum participationem alicuius divinae bonitatis sicut ab eo vivente omnia vitam participant*. Et sic creatura rationalis in qua invenitur esse, vivere et intelligere, maxime Deo assimilatur. *–Alia similitudo est secundum proportionem*, ut si dicatur similitudo inter Deum et ignem, quia sicut ignis consumit corpus, ita Deus consumit nequitiam. Et haec similitudo requiritur in figurativis locutionibus, et appropriationibus, quam Dionysius in secundo cap. *Cael. Hierarch*. vocat dissimilem similitudinem"[12].

A. El principio de la «*proportio*» domina todo el ámbito lógico-semántico predicamental y trascendental, en todos los compartimentos del ser y del conocer. Hay, en efecto, una «*proportio*» comprendida como «*certitudo mensurationis duarum quantitatum*», que vale únicamente en el ámbito de las realidades finitas. Hay, además, una «*proportio*» que implica una «*habitudo ordinis*», y que entra, en consecuencia, en cualquier relación real de orden y de dependencia:

> "Sicut dicimus esse proportionem intra materiam et formam, quia materia se habet in ordine ut perficiatur per formam, et hoc secundum proportionalitatem quamdam. Quia sicut forma potest dare esse, ita materia potest recipere esse. Et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionalia, et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest imprimere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eumdem… Et ideo non est inconveniens ut hic modus proportionis inter Deum et creaturam salvetur, quamvis in infinitum distent"[13].

El carácter propio de esta proporción, estrictamente dinámica y causal, muestra claramente cómo la proporcionalidad, tal como se encuentra en la concepción tomista, tiene su origen y fundamento en la proporción o en la atribución intrínseca según la dependencia causal.

---

[11] Véase la exposición completa en *De Ver.*, q. II, a. 11.

[12] *In III Sent.*, d. I, q. II, a. I, Sol. I, ad 3. –Cf. *De Ver.*, q. II, a. 11, ad 1.

[13] *In III Sent.*, d. I, a. I, ad 3.

B. El principio de la «*similitudo*» es rigurosamente metafísico y vale, por consiguiente, sólo en la dirección ascendente, es decir, de la criatura con respecto al Creador, y no en la dirección opuesta, gracias a la emergencia absoluta del *Esse* divino, Acto puro. En esa relación de «*similitudo*» se repite la de la analogía, pero despojada de su semántica formal y reducida a su exclusiva estructura metafísica. El texto principal, bien conocido, tiene una importancia capital:

> "Contingit aliqua dici similia dupliciter (a) vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo quo convenit cum alio simili et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest est simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur [Es la *participación predicamental*]. (b) Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius " [Es la *participación trascendental*][14].

La irreversibilidad de la «*similitudo*» en el ámbito de lo trascendental está basada en la dependencia causal, haciendo referencia a Dionisio:

> "Dicendum quod secundum Dionysium in IX cap. *De Div. Nom.* (§ 6) conversio similitudinis non recipitur in causis et causatis in quibus dicitur similitudo per imitationem, sed solum in aequipollentibus in quibus est similitudo per similem participationem eiusdem: unde non dicimus quod homo sit similis suae imagini sed e converso. Unde non est dicendum quod Deus sit similis vel conformis creaturae, sed quod creatura Deo conformetur imitando ipsum quantum potest"[15].

Así, la «*similitudo*» predicamental constituye la predicación unívoca, mientras que la «*similitudo*» trascendental se explica por la analogía que implica el «paso al límite» o la trascendencia absoluta de Dios:

> "Similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida participationem unius caloris: *hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem*: ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad

---

[14] *In I Sent.*, d. 48, q. I, a. I; Mand., I, 1080.

[15] *In I Sent.*, *loc. cit.*, ad 4; Mand., I, 1081.

calorem, non qualis calidi ad calidius[16]. *Secundo, quia ipsa forma a creatura participata deficit a ratione eius* quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris per quam calorem generat"[17].

Encontramos nuevamente la paradoja de toda la metafísica tomista de la participación, en cuanto la «*similitudo*» está vinculada directamente con la causalidad y está fundada en ella, y en cuanto ésta[18], al mismo tiempo, comporta, en su fundamento y en su forma radical, una «caída» ontológica del efecto con respecto a la causa. La paradoja de la «*similitudo dissimilis*» del neoplatonismo se resuelve únicamente en el ejemplarismo de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser.

Pero Santo Tomás ha profundizado ulteriormente esta metafísica de la «*similitudo*», que es el fundamento de la analogía, y lo es en el mismo ámbito trascendental. En efecto, existe primero la derivación vertical, según el principio del ejemplarismo divino, gracias al cual toda formalidad real creada se refiere a la Idea divina respectiva, y difiere de ella por el modo de ser:

"Inter creaturam et Deum est duplex similitudo: una creaturae ad intellectum divinum, et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi, quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re".

A continuación, está, sobre todo, la derivación según la emergencia propia de la esencia divina en virtud del *esse* intensivo, que abarca todas las perfecciones, trascendiéndolas completamente:

"Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo"[19].

---

[16] En este sentido: "Magis et minus numquam univocationem vel speciei unitatem auferunt; sed ex quibus magis et minus causatur possunt differentiam speciei facere et univocationem auferre" (*In I Sent.*, d. 35, q. I, a. 4, ad 3).

[17] *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 2. Texto y contexto idénticos: *In II Sent.*, d. 16, q. I, a. I, ad 3.

[18] "*Et sic etiam est proportio creaturae ad Deum, ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile*, sed propter infinitum excessum creatoris super creaturam non est proportio creaturae ad creatorem, ut recipiat influentiam ipsius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit" (*In Boeth. De Trin.*, q. 1, a. 2, ad 3).

[19] *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 6. –Un poco más arriba, Santo Tomás había indicado los dos miembros, o las dos formas de semejanza en el mismo sentido vertical: "Quamvis inter Deum et creatorem non possit esse similitudo generis vel speciei, potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente

En el primer caso, en efecto, la semejanza es de naturaleza formal y deja intacto el aislamiento divino, mientras que en el segundo caso la relación se vuelve (en la criatura) real y fundamental (causalidad), y de allí nace la posibilidad de la analogía.

Constatamos, pues, que la analogía llamada de proporcionalidad, en el sentido de una simple relación de dos proporciones, en realidad no es la expresión propia y radical de la analogía metafísica, sino que pertenece más bien al ámbito cuantitativo predicamental. En el plano metafísico no se puede hacer abstracción del fundamento del *esse*, y, por consiguiente, de la dependencia de uno de los miembros con respecto al otro. La proporcionalidad puede afectar también a la metafísica, para expresar no la relación directa entre lo finito y lo infinito, sino la semejanza de estructura, precisamente proporcional entre lo uno y lo otro:

> "Finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quae est duarum proportionum similitudo. Dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla, sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habent sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia: quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut [Deus] se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria"[20].

Se trata, pues, de una analogía exclusivamente semántica, que presupone la primera, causal, como primaria y constitutiva.

La dialéctica, o la naturaleza de la función paradójica de la analogía, consiste precisamente, como hemos demostrado, en la co-existencia de una mutua y necesaria pertenencia de semejanza y de desemejanza, de lo que se sigue la dificultad de determinar el punto de su compenetración. Esta dificultad se concentra en la «modalidad» de transposición de la semántica unívoca, definida para magnitudes del mismo orden, como las de los términos «proporción» y

---

artificis. Alio modo, secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis" (*Ibid.*, q. III, a. 4, ad 9).

[20] *De Veritate*, q. XXIII, a. 7, ad 9. –En la semántica de la relación entre Dios y la criatura se ve pues nuevamente la distinción entre la «*res*» o la perfección y el «*modus*», según la caída vertical de la perfección misma: "Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectae, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est; quia quod fit non est secundum modum agentis, sed secundum modum facti; nec omnia quae a Deo perfectionem recipiunt eodem modo recipiunt. Et ideo, sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo" (*Ibid.*, q. XXI, a. 2, ad 8).

«proporcionalidad», en la esfera metafísica, que es el ámbito de la desemejanza. Al uso exclusivamente formal de la «proporcionalidad», descrita hace un momento, y bien conocida, el texto tomista responde con una referencia metafísica, vinculada a la apertura infinita hacia el ser, propia del espíritu finito y que está en la base de la problemática de la analogía. El texto es importante para comprender el movimiento más íntimo del análisis tomista, y, al mismo tiempo, la elasticidad de la terminología que nunca es un ser en sí, sino que existe en función de la «*subiecta materia*».

Ante todo está la afirmación de la *inconmensurabiliad de lo finito y de lo Infinito*:

> "Quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti ad finitum non est determinatus, potest tamen inter ea esse proportionalitas quae est similitudo proportionum: sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinitum infinito. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis adaequari cognoscibilitati rei cognitae: aequalitas autem proportio quaedam est".

Allí donde no hay «proporción», puede haber igualmente «proporcionalidad»:

> "Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus Deum aut e converso, sicut cum ipse cognoscit creaturas. Et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum sed proportionalitatem tantum: ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habet cognoscibile ad hoc quod cognoscatur, et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito et e converso".

La inversión o la extensión semántica que el término «*proportio*» debe sufrir, pasando del ámbito matemático al de la metafísica, pertenece a la misma elaboración filosófica:

> "Vel dicendum, quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cuiuscumque ad aliud".

Así, la «*proportio*» se transforma en el término propio que se aplica a toda relación constitutiva del ámbito metafísico:

> "Et per hunc modum dicimus quod materia debet esse proportionata ad formam; et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus,

dici proportionata ad videndum infinitum, non tamen ad comprehendendam divinam essentiam, hoc propter suam immensitatem"[21].

En consecuencia, la «*similitudo*» en el ámbito metafísico, que es precisamente el de la analogía, posee un carácter de tensión y de dinamismo, en las antípodas de la «*similitudo*» de la lógica formal. No apela al principio de identidad para su propia «*reductio ad unum*», sino que se apoya en la diversidad que reúne en un orden superior:

"Duplex est similitudo et distantia: *una secundum convenientiam in natura*, et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. *Alia secundum proportionalitatem*, et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquid immateriale, sed intellectus proportionatus est ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et haec similitudo requiritur ad cognitionem, non autem prima"[22].

Este orden metafísico de subordinación entre principios y principiados, opuestos en el ámbito del ser, se ha hecho posible por la participación, y se expresa por la analogía.

Lo que cuenta, pues, en primer lugar y ante todo, en el plano estrictamente metafísico, es el «modo» de ser, mucho más que la cualidad y la forma misma, de manera que la semántica de una metafísica como la del tomismo, orientada hacia y fundada en el *esse* intensivo emergente, experimenta una repugnancia radical a permanecer en el plano lógico cuando se trata de expresar la estructura de la relación real. En ese momento, la analogía, fundada en la causalidad del *esse*, viene a socorrerlo, en la medida de lo posible. Esa «superación» de la cual hablamos, afecta pues al *esse* inconmensurable con respecto a cualquier forma, y la semejanza entre Dios y la criatura se repliega sobre la «*ratio*» o la forma misma:

"Dicendum quod sapientia creata magis differt a sapientia increata QUANTUM AD ESSE, *quod consistit in modo habendi, quam floritio prati a risu hominis*; sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens: et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietas locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen"[23].

Desde ese punto de vista, el «*prius et posterius*» y el «*magis et minus*» de perfección están fundados igualmente en la trascendencia o emergencia de la

---

[21] *In IV Sent.*, d. 49, q. II, a. I, ad 6; Parm., VII, 1200 a.

[22] *In IV Sent.*, d. 49, q. II, a. I, ad 7; Parm., VII, 1200 a.

[23] *In I Sent.*, d. 22, q. I, a. 2, ad 3.

perfección divina, de manera que, para la relación entre criatura y Creador, la única posibilidad de comprender y de expresar está dada por la fórmula dialéctica de la analogía, y ésta apela a la situación originaria de dependencia total por participación:

> "Magis et minus tripliciter potest considerari et sic praedicari. *Uno modo secundum solam quantitatem participati*, sicut nix dicitur albior pariete, quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis, unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. *Alio modo secundum quod unum participatur et aliud per essentiam dicitur*, sicut si diceretur, quod bonitas est melior quam bonum. *Tertio modo secundum quod modo eminentiori* competit idem aliquid uni quam alteri, sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam praedicationem. Et secundum hoc aliquid praedicatur magis et minus de Deo et creatura"[24].

La emergencia del *esse* como perfección absoluta inconmensurable sanciona así el principio de Parménides y transpone la verdad del ser al momento originario de la «*Diremtion*» de la creación, que permite la consideración teórica de la diversidad y de la multiplicidad dentro del ser mismo. Eso es exactamente lo que quiere expresar la analogía.

La situación teórica de la analogía en el pensamiento tomista presenta, pues, a pesar de una anarquía aparente de los textos, algunas líneas directivas claras e indudables, que están en perfecta cohesión con los principios fundamentales. Tenemos una analogía en el plano predicamental: "duorum vel plurium ad aliquod tertium"… "sicut ens de quantitate et qualitate per respectum ad substantiam". Además, tenemos la analogía en el plano trascendental: "unius ad alterum"… "sicut ens de substantia et accidente". En la primera analogía, ambos términos se encuentran en el mismo plano y se remiten a un tercero, que es distinto de ellos y los trasciende; mientras que, en la segunda, uno de los términos trasciende desde el comienzo al otro, y este último se remite al primero como a su principio y fundamento propio, y así la «*reductio ad unum*» se realiza también en el plano semántico[25].

La dialéctica de la analogía está, pues, dominada por la convergencia del principio de la «semejanza» y del de la participación. Tomados aisladamente tienen una dirección opuesta: la «*similitudo*», que indica una conveniencia de

---

[24] *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 3.

[25] "In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus" (*De Pot.*, q. 7, a. 7).

forma, tiende a la igualdad y a la unidad de los sujetos en esta forma; se vuelve unidad formal de los individuos que participan de la misma especie. El principio de la participación, al contrario, contiene el «salto» metafísico del descenso o «caída» que produce la causalidad y la composición real. Ello revela la mayor desemejanza, porque ambos términos (criatura y Creador, y también en el orden propio: sustancia y accidente) están ubicados en los extremos de la diferencia ontológica. Sin embargo, en esta «caída», el término finito recibe todo lo que tiene, es y hace, de alguna manera, de lo Infinito, tanto en el orden estático como en el orden dinámico. Así, no abandona lo Infinito, sino que recibe y conserva, junto con la causalidad, una cierta semejanza con él, que es precisamete lo que se atribuye a la relación de analogía. La causalidad pura sin «*similitudo*» es de naturaleza extrínseca (mecánica o exclusivamente finalista); la «*similitudo*» pura sin dependencia causal termina en el panteísmo, que constituye la forma más conocida del principio de Parménides.

Los datos precedentes, que se presentan como los más constantes y fundamentales en la obra de Santo Tomás, permitirán concluir que la analogía, en su estructura metafísica, en cuanto es una relación de desemejanza unida a la semejanza, o de semejanza con desemejanza, apela en su propia semántica a una relación de dependencia, y exige, por consiguiente, que la «*reductio ad unum*» se resuelva en el segundo de sus propios términos, precisamente en el *Esse* por esencia.

En las obras de madurez de Santo Tomás se puede volver a encontrar el mismo procedimiento, y las fórmulas se corresponden textualmente, conformes al texto central ya citado del *De Potentia*, q. VII, a. 7.

> 1. *C. Gent.*, I, 34: "Ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur praedicantur… analogice, *hoc est secundum ordinem et respectum ad aliquid unum*. Quod quidem dupliciter contingit. *Uno modo secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum*: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. *–Alio mod, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum sed ad unum ipsorum*: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. –Huiusmodi nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid ponere Deo prius; sed modo secundo".

El texto agrega, entonces, una precisión importante desde el punto de vista de la semántica: mientras que en la relación sustancia-accidente la sustancia precede al accidente "…et secundum rei naturam et secundum nominis rationem", en la relación Dios-criatura debemos admitir ciertamente la prioridad «*secundum naturam*» en lo que se refiere a Dios, pero "non secundum nominis

rationem", puesto que llegaremos a conocer las propiedades y las perfecciones de Dios partiendo de las criaturas: "…unde et nominari dicitur a suis causatis", según Dionisio.

> 2. *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 5: "Huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis *secundum analogiam, id est proportionem*. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus; vel quia *multa habent proportionem ad unum*, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa. Vel ex eo quod *unum habet proportionem ad alterum*, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creatoris analogice… *Nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas proportiones ad aliquid unum*".

El ejemplo tomado de la salud no tiene más valor que lo que estrictamente significa: la medicina, causa de la salud, posee esta salud por atribución, pero Dios, causa del *esse*, tiene por esencia el *esse ipsum* y la causalidad está fundada, precisamente, en la pertenencia esencial.

El artículo siguiente desarrolla la observación, ya anunciada en el *C. Gent.*, sobre el orden de la predicación con respecto a las diferentes perfecciones o formalidades. En el comienzo repite el principio que es fundamental para comprender la metafísica de la analogía en función de la participación.

> 3. *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 6: "*Dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum*, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium".

En el caso de la analogía predicamental (*sanum*) el asunto es claro. Asimismo, en la analogía metafórica sólo se comprende lo que se dice de Dios (*sol*, *leo*) "…per illud quod de creaturis dicitur", por ejemplo, en la analogía del «león», la fuerza en la acción. En lo que se refiere a la analogía auténtica trascendental, Santo Tomás observa que no puede estar limitada a una indicación de la simple relación extrínseca de causalidad, como alguno pensaba (cf. art. 2). En ese caso, en efecto, todas las perfecciones divinas sólo tendrían sentido en relación con las criaturas, como en la metáfora. Ahora bien, esas perfecciones pertenecen «esencialmente» a Dios, aun cuando nuestra manera de expresarlas refleja el modo de ser que asumían en las criaturas. Dios posee las perfecciones puras de manera propia y eminente:

> "Unde secundum hoc dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus, unde et modum significandi habent qui competit creaturis".

En la dinámica de esta atribución analógica, es necesario también considerar el hecho de que el *esse* tiene una prioridad absoluta entre todas las «perfecciones absolutas» que se encuentran en las criaturas[26].

4. *Compl. Theol*., I, 27: "Nomina de Deo et aliis rebus dicta non omnino univoce nec omnino aequivoce dicuntur… [sed] *secundum analogiam, id est secundum proportionem ad unum*. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum [rerum] Deo attribuimus".

A continuación se repite la observación que ya hemos leído en el *C. Gent.*, I, 34:

"Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum, tamen secundum rem significatam per nomen per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res".

5. *In I Ethic.*, lect. 7.

La dialéctica de la «*reductio ad unum*» reina en el comentario sobre la *Ética* de Aristóteles, siguiendo la línea fundamental trazada por la causalidad. La equivocidad nace precisamente cuando un mismo nombre es llamado "…secundum rationes omnino diversas *non habentes respectum ad unum*. Et ita dicuntur aequivoca a casu, quia scilicet casu accidit quod unum nomen unus homo imposuit uni rei, et alius alii rei, ut praecipue patet in diversis hominibus uno nomine nominatis. *Alio modo dicitur unum nomen de multis secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo uno convenientes*".

a) "*Quandoque quidem in hoc quod referuntur ad unum principium*, sicut res aliqua dicitur militaris, vel quia est instrumentum militis, sicut gladius, vel quia est tegumentum eius sicut lorica, vel quia est vehiculum eius sicut equus".

b) "*Quandoque quidem in hoc quod referuntur ad unum finem*, sicut medicina dicitur sana eo quod est factiva sanitatis, dieta vero eo quod est conservativa sanitatis, urina vero eo quod est sanitatis significativa".

c) "*Quandoque vero secundum proportiones diversas ad idem subiectum*, sicut qualitas dicitur esse ens, quia est dispositio per se entis, id est substantiae; quantitas vero eo quod est mensura eiusdem, et sic de aliis; vel secundum unam proportionem ad diversa subiecta. Eamdem enim habent proportionem visus quo ad corpus et intellectus quo ad animam. Unde sicut visus

---

[26] "Non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: inter quas prima est ipsum esse, a quo sumitur hoc nomen *qui est*" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 2, ad 3).

est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis".

En lo que se refiere al «bien» del que habla el texto de Aristóteles, debemos decir que es predicado:

"…*Secundum analogiam*, id est proportionem eandem, *in quantum omnia bona dependent ab Uno primo bonitatis principio vel in quantum ordinantur ad unum finem*".

El problema de la analogía está pues íntimamente vinculado a la estructura general de la metafísica tomista, y se desarrolla con un continuo y riguroso recuerdo de los principios, según la tensión de ambos pares convergentes de acto y potencia (Aristóteles) y de participante y participado (Platón). Ambos grupos comportan evidentemente la «*reductio ad unum*». La prioridad y el papel principal que asume la analogía llamada de atribución (*proportionis*) en el pensamiento tomista, frente a la analogía exclusivamente formal y posterior de proporcionalidad, se basan en el principio mismo del tomismo, es decir, en la prioridad del acto sobre la potencia (aristotelismo) y del acto de *esse* sobre todo otro acto (platonismo)[27].

Así pues, en adelante podemos reconocer la semántica de la analogía metafísica en el tomismo, y reducirla a una estructura original bien definida.

1. El problema de la analogía es el de nuestro «modo» de «predicar» los términos propiamente metafísicos. Se trata, pues, de precisar nuestra manera de conocer con respecto a la realidad: la sustancia y los accidentes, Dios y las criaturas, que están en los extremos opuestos de las «cualidades» del ser, y a la vez necesariamente conexos. El problema de la analogías es la cuestión de determinar la significación exacta de la semejanza desemejante, o desemejanza semejante, entre los modos de ser de lo real.

2. Esta significación no puede limitarse a una determinación de la simple relación de causalidad del término principal con respecto al secundario. Debe alcanzar una cierta relación en la «semejanza» misma de los términos, es decir, el momento noético de su unión. Y, si es verdad que la causa actúa según su forma, y, por consiguiente, comunica al efecto una semejanza suya, la predicación analógica deberá atestiguar precisamente esta semejanza. La dependencia

[27] En este sentido, el principio de la «*proportio*» vuelve a aparecer en la demostración de la creación: "Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud, alias ordo vel proportio esset a casu" (*C. Gent.*, II, 16, Amplius).

causal total constituye el «fundamento» de la analogía metafísica, pero no es su razón ni su expresión formal[28].

3. Es evidente que, en la analogía metafísica de la relación entre las criaturas y Dios, se consideran únicamente las perfecciones que pueden ser atribuidas a Dios, y no las formalidades y las actividades que están vinculadas, por su naturaleza, a condiciones materiales o potenciales, que implican esencialmente el carácter de imperfección. Debemos, pues, limitarnos al estudio de lo que es llamado «perfecciones puras» (*esse*, *vivere*, *intelligere*, *velle*, *amare*… y de otras intrínsecamente conexas):

> "Sunt quaedam nomina, quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quae translative per similitudinem de Deo dicuntur"[29].

4. Para comprender la significación de la predicación analógica de esas perfecciones puras de Dios y de las criaturas, es necesario recordar que el concepto y el término analógicos proceden originariamente de las criaturas. El modo de significar depende, por consiguiente, de nuestra manera de comprender las criaturas y Dios. Concebimos siempre las cosas de manera concreta, en una síntesis de acto y potencia, de sujeto y perfección. Dejamos en segundo plano, en este estudio, la analogía de sustancia y accidente, puesto que no presenta la dialéctica de la relación doble e inversa que se encuentra en la analogía propiamente metafísica entre las criaturas y Dios:

> "In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo *ens* dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem"[30].

En ese caso, el orden real y el orden semántico se corresponden directamente, de diferente manera que en la relación entre Dios y las criaturas.

5. Dios trasciende la criatura en la perfección de su ser propio, no sólo porque no podemos predicar de Él las cualidades materiales o las determinaciones que comportan una imperfección, habiendo establecido que sólo posee perfec-

---

[28] Véase la refutación de Maimónides en *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 2.

[29] *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 3, ad 1.

[30] *C. Gent.*, I, 34.

ciones puras; sino sobre todo porque cada perfección se encuentra en Él en un estado incomparable, el estado de unidad y de simplicidad pura, en la identidad del *esse per essentiam* o *esse subsistens*. Hay pues, entre Dios y la criatura, una semejanza desemejante y desemejanza semejante[31]. He aquí un texto explícito:

> "In effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suae causae, et aliquid per quod a sua causa differt: quod quidem convenit ei vel ex materia vel ex aliquo huiusmodi, sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur; in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne, sed habet hoc ex materiae conditione… Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo similantur quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis"[32].

Un poco más adelante leemos la fórmula exacta:

> "Similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. *Primo, quia non est per participationem unius formae*, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; *hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creaturis vero per participationem*; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat"[33].

6. Así pues, se atribuirán a Dios las perfecciones puras porque Dios *posee* efectivamente toda «perfección pura», y se llama «pura» precisamente porque de esta manera (*per essentiam*) pertenece sólo a Dios y a nadie más. Pero pertenece también a las criaturas de otra manera (particularmente por semejanza, *per participationem*), pero esta manera está, al contrario, en la cualidad de ser:

> "Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicuius; sed quasi principium generis"[34].

---

[31] La distancia infinita entre Dios y la criatura está precisamente en la «*Diremtion*» de *esse per essentiam* y *ens per participationem*. Pero para Santo Tomás la «participación» tanto «activa» como «pasiva» posee como efecto la «*imitatio*» o «*similitudo*» (cf. *De Veritate*, q. XXI, a. 4, ad 7, ad 10; *C. Gent.*, III, 97; 162; IV, 21; *De Pot.*, q. 7, a. 5 y *passim*).

[32] *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 8.

[33] *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 2. –Véase también ad 3, ad 4, ad 6.

[34] *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 4.

En consecuencia, la predicación analógica de esas perfecciones puras no expresa sólo que Dios es su causa y que la criatura es considerada como un efecto con respecto a Él, sino que es una predicación formal intrínseca, no sólo con respecto a las criaturas, sino también con respecto a Dios. Ello exige, de hecho, que en el acto intencional se realice de alguna manera una superación del contenido en su modalidad, es decir, hacia la posesión de esas perfecciones «por esencia»: lo que constituye un modo que supera nuestro entendimiento.

7. Puesto que nuestra manera de concebir las perfecciones puras corresponde al estado concreto y diversificado que ellas asumen en las criaturas, esas mismas perfecciones, aunque tomadas en su pureza, son representadas como diferentes, de manera que una, por sí misma, no implica la otra. Soportan una doble limitación, la primera proviene del hecho de que son actos de un sujeto particular (límite predicamental); la otra, del hecho de que son distintas entre sí (límite trascendental)[35]. Entonces, cuando se las proyecta en Dios, es necesario primero constituirlas en la pureza de su esencia y, seguidamente, elevarlas a su mayor intensidad, en la medida en que todas se identifican con la esencia divina, que es el *esse* puro. En la terminología de Dionisio, que Santo Tomás acoge como fundamental, las tres etapas se siguen según el siguiente orden: *via causalitatis* (en Dios, en cuanto Causa Primera, existen todas las perfecciones producidas en las criaturas), *via negationis* (…no según el «modo» propio de las criaturas), *via eminentiae* (…sino según el «modo» de Dios)[36].

8. En la predicación equívoca, el término común expresa sólo la coincidencia verbal de dos contenidos intencionales dispares, que, por otra parte, se pueden conocer en su cualidad diversa propia. En la univocidad, el término común expresa una identidad lógica perfecta del contenido intencional, que es predicado de diversos sujetos. Pero en la analogía, aunque el término común se refiere sin ninguna duda al contenido bien determinado, éste sólo es conocido en sí directamente en relación con uno de los términos (la criatura) y no con el otro (el Creador):

> "Ens dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius obiectum est quod quid est, ut dicitur in III *De Anima*, unde illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum"[37].

---

[35] Véanse especialmente los textos citados: *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 2, ad 3.

[36] Es la fuente principal de conocimiento de Dios en las primeras obras (*In I Sent.*, d. 3, Exp. Text.; *Ibid.*, d. 35, q. I, a. I, etc. –Cf. *In Ep. ad Rom.*, c. I, lect. 6 donde la «*via eminentiae*» aparece en segudo lugar y la «*via negationis*» al final. Igualmente, *In I Sent.*, d. 8, q. I, a. I, ad 4).

[37] *In Lib. De Causis*, lect. VI. La ed. Saffrey dice, por error, «*capabile*» (p. 47, l. 6 y 16). La expresión «*capabile*» es muy clara en el *Cod. Cus*., 195, fol. 12 va.

La transposición del término al otro miembro de la analogía se hace gracias a un juicio resolutivo-atributivo, es decir, con la forma de una superación de la predicación, y no por una comprehensión propia e inmediata. La definición misma de la esencia divina como *esse ipsum*, o «*qui est*», que se hace remontar al neoplatonismo (Santo Tomás, Hegel), es construida según nuestra manera de comprender las perfecciones creadas:

> "Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen «qui est» imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cuiusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina"[38].

Ciertamente Dios no comprende por Sí mismo de esta manera, porque para Él el problema de la definición de su propia esencia metafísica no existe.

9. Puesto que el segundo miembro de la analogía se expresa dependiendo de un juicio y no por aprehensión-comprehensión directa, el complejo lógico de la analogía comporta siempre dos proposiciones con cuatro términos, dos sujetos distintos con un predicado común pero distinto. Así pues, es evidente que, según Aristóteles, la analogía, en su primer momento lógico-semántico –el de la inmanencia del acto y de la perfección en el sujeto– toma la forma de proporcionalidad. En el segundo momento, de inspiración platónica (que por otra parte es el momento propiamente metafísico de la pertenencia de la perfección misma, y el primer momento con respecto al problema considerado en sí), la analogía asume la forma de atribución intrínseca, es decir, de una referencia ulterior (y presupuesta) de la perfección pura que la criatura recibe como «semejanza perfecta» de la perfección absoluta del Creador:

> "Quando effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eamdem rationem, sed sublimiori modo… Formae ergo rerum sunt in virtute operativa, non secundum eamdem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adaequet"[39].

10. En la analogía simple de proporcionalidad –en su forma pura (por ejemplo matemática)– se trata de una simple semejanza de dos o muchas proporciones ordinarias, y la relación y el contenido (la cantidad) son unívocos en los dos momentos de la proporción. Pero, en la metafísica, la proporcionalidad sólo constituye el momento inicial:

---

[38] *In I Sent.*, d. 8, q. I, a. I, ad 3.

[39] *De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 8.

"Quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato"[40].

Ese primer momento remite necesariamente a la diversidad producida por la caída ontológica y, en consecuencia, a la atribución, porque la metafísica define qué es la perfección misma, sus formas y sus principios.

11. Esta atribución implicada en la analogía metafísica debe ser necesariamente «intrínseca», puesto que precisamente por ella la analogía de proporcionalidad se hace posible. En efecto, debe tratarse ante todo de una atribución intrínseca, puesto que acá, opuestamente a la atribución extrínseca, la perfección existe en su esencia (*formaliter*) en ambos sujetos. Y, por otra parte, es necesario llamarla intrínseca, puesto que la fundamentación de la pertenencia de la perfección pura al sujeto deficiente (la criatura) exige la penetración (por esencia, potencia y presencia) del Sujeto perfecto, como causa propia de la perfección participada[41]. En fin, es necesario también llamar intrínseca a esta analogía metafísica, porque la perfección creada por su derivación total conserva una «cierta» semejanza con la perfección originaria divina.

12. En un primer momento, concebimos pues las perfecciones divinas según el modo en el cual se manifiestan en las criaturas; en un segundo momento, podemos elevarlas para hacer percibir las perfecciones puras en sí mismas, y nos damos cuenta de que su modalidad propia es la que poseen en Dios, mientras que las criaturas se acercan a Él según grados más o menos perfectos de «imitación»:

"Dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata et secundum aliquid, ideo dicit Augustinus quod *si removeamus omnes rationes particulationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena quae est bonitas divina quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato*"[42].

Es evidente que la imitación implica esencialmente una atribución formal, y en ese caso tiene un carácter de pertenencia completamente intrínseco y constitutivo.

---

[40] *In I Sent.*, d. 19, q. V, a. 2.

[41] Es, por consiguiente, una analogía de atribución con un sentido opuesto al que tiene este término en los suarecianos, que la aceptan, y en los tomistas, que la relegan a un lugar secundario, dependiendo de la proporcionalidad.

[42] *In I Sent.*, d. 19, q. V, a. 2, ad 3.

13. Así pues, luego de la predicación de una semejanza de proporción (en primer lugar, el de la analogía de proporcionalidad) sigue (si consideramos el orden de las cosas, precede) una predicación de «semejanza» efectiva (analogía de atribución) entre las perfecciones de la criatura y la perfección del Creador. Pero para Santo Tomás no se trata de decir que Dios sea semejante a la criatura, sino que la criatura es, y es llamada, semejante a Dios:

> "Deus nullo modo dicitur esse similis creaturae, sed e contrario; quia, ut dicit Dionysius, in causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis"[43].

Igualmente en el otro sentido, pero entendiendo la «caída» ontológica o «*Diremtion*»:

> "Cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, ut eodem cap. dicit Dionysius, hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia"[44].

Así, mientras la causalidad expresa el descenso, la semejanza expresa la ascensión, tanto en el orden estático del ser como en el orden dinámico del actuar. Ambos momentos no coinciden, pero se vuelven a unir en la analogía, el primero como fundamento, el segundo como actualización y expresión propia y formal. La perfección pura participada depende intrínsecamente, y según la totalidad de su ser, de la perfección por esencia, que refleja en sí por una participación de imitación proporcional a su grado de perfección. Lo que aquí también nos interesa es, más que el aristotelismo o el platonismo, la originalidad propia del tomismo. Si se quiere evitar toda posibilidad de malentendido, y si se quiere escapar al retorno a la antigua fórmula ternaria de Dionisio, se debe hablar simplemente de «analogía metafísica de proporción intrínseca» predicamental (sustancia y accidente) y trascendental (Dios y la criatura).

Con respecto a Dios, considerado en sí y en su cualidad de absoluto metafísico, toda criatura y todo *opus ad extra*, tanto de orden natural como de orden sobrenatural, merece la calificación de «extrínseco». Con respecto a las criaturas, Dios es intrínseco a cada uno de sus efectos, ya sean naturales o bien sobrenaturales. Entonces, puesto que las perfecciones puras representan el «punto metafísico» de unión entre las criaturas y el Creador, en una «comunidad de

---

[43] *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 3 *in contrar*.

[44] *Loc. cit.*, ad 4. El texto de Dionisio se encuentra en *Div. Nom.*, IX, 6, 915 C: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□. El comentario de Santo Tomás (c. IX, lect. 3, n. 832-833) presenta una coincidencia casi perfecta en los términos con el *De Potentia*.

pertenencia» en sentido propio, por la creación y la causalidad divina, la analogía metafísica puede ser llamada de «proporción intrínseca»[45]. Es ante todo una analogía «intrínseca» porque, en la concepción tomista, las perfecciones puras y el *esse* son verdaderamente inmanentes a las criaturas («*sicut forma inhaerente*»), no sólo a Dios; y también, puesto que Dios, en cuanto Primer Principio fundamental, está en el interior de la criatura por su causalidad. La fórmula tomista no permite ninguna duda:

> "…Sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae"[46].

Por consiguiente, es necesario superar la oposición recíproca de las analogías de proporcionalidad y de atribución tomadas aisladamente. Ella proviene, una vez más, del hecho de separar el momento aristotélico (proporcionalidad formal) del momento platónico (atribución causal). La concepción tomista, al contrario, procede de un punto de vista más elevado que reúne ambos momentos superándolos:

> a) "*Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis*".
>
> b) "Nihilominus *tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum*"[47].

Encontramos en Santo Tomás, desde el comienzo de su obra, una fórmula que abarca incluso más universalmente todo el problema:

> "Ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei; et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum, quamvis reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et

---

[45] Lyttkens rechaza con razón el término 'analogía de atribución' en sentido suareciano: "In view of the special connexion in which this is introduced by Suarez (e.g. the thesis of its conceptual unity), however, we will avoid calling it an analogy in which the image is designated from the prototype" (*Op. cit.*, p. 274). Anteriormente el autor había hablado de «*causal analogy*» (p. 244 y *passim*).

[46] *De Veritate*, q. XXI, a. 4.

[47] *Sum. Theol.*, Iª, q. 6, a. 4. –Cf. *In I Sent.*, d. 19, q. V, a. 2, ad 3; *De Ver.*, I, 5. Nos parece que, con respecto a la escuela de Cayetano (Ramírez, Garrigou-Lagrange, Manser, etc.), la relación entre ambas analogías es invertida: la analogía de proporcionalidad es secundaria frente a la de atribución intrínseca, que esos autores, que ignoran la metafísica de la participación, no han considerado en absoluto (Cf. H. Lyttkens, *op. cit.*, p. 475).

unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis".

Se trata de dos momentos muy distintos pero igualmente indivisibles, y es el punto decisivo si se quiere comprender la originalidad del pensamiento tomista en esta materia:

"Unde dico quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter"[48].

El problema de la analogía o de la «predicación del ser» es una conclusión digna de la metafísica que abarca los problemas que conciernen a la estructura del ser (composición) y de la fundamentación del *esse* real: el estático y el dinámico. Como los otros dos, este problema de la analogía sólo puede encontrar su solución por la «reducción» a la noción fundamental de participación, según la emergencia absoluta que adquiere en el tomismo el concepto de *esse* intensivo[49]. La incomprensión de los adversarios del tomismo, y las incertidumbres, a veces graves, sobre el tema de los tres problemas, dentro mismo de la escuela tomista, dependen de la incomprensión y de desviaciones con respecto a esta noción de *esse*. Ahora bien, la noción de *esse* es tan densa y original que podemos creer que, después de la experiencia de la desunión de los sistemas de la Escolástica antitomista y de la revolución del pensamiento moderno, ha llegado el momento de propagarla en toda su originalidad y fuerza especulativa.

La semántica del «*esse*»: del «*esse*» formal al «*esse*» actual

Si bien todo el estudio precedente no ha fallado en su objetivo, debemos reconocer la ambivalencia dialéctica de la metafísica tomista y de todos sus problemas que atañen a la estructura del ser y a la determinación de la causalidad. Debido a la introducción de la doctrina platónica de la participación en la in-

---

[48] *In I Sent.*, d. 19, q. V, a. 2. Cf. *De Ver.*, q. I, a. 4.

[49] Lyttkens también lo ha observado: "In explaining the difference between the *esse* of the cause. –God and of creation, St. Thomas usually resorts to the definition: God's *esse* is *per essentiam*, that of creation *per participationem*" (*Op. cit.*, p. 256).

manencia aristotélica del acto y de la forma, todos los problemas de la metafísica de lo finito están planteados en un doble plano, o en una perspectiva real y semántica doble, a la vez predicamental y trascendental. Esa incorporación del elemento platónico no es, por otra parte, el ajuste de una pieza extraña, ni una adición a la compleja arquitectura de la causalidad aristotélica; al contrario, ese elemento llegará a ser el fundamento y el principio de unificación indispensable de la doctrina. Esta síntesis del problema causal en la metafísica de Santo Tomás está indicada por la doble noción, de origen bíblico, del *esse* intensivo y de la *creación* primordial de la totalidad del ser. Ambas concepciones reciben precisamente su elaboración teórica y su expresión propia mediante la luz de la noción platónica de participación. Santo Tomás da una forma especial a la explicación teórica última de la positividad del ser, de la doctrina aristotélica, sirviéndose de la «idea» platónica, que el estagirita había rechazado, pero transponiendo ésta a un nivel más elevado, el del concepto de creación, ajeno a Aristóteles, pero también al mismo Platón y al platonismo, y, en general, a todo el pensamiento clásico. Y ello se produce tanto en el orden dinámico como en el orden estático[50].

En la concepción aristotélica de la verdad del ser, dos doctrinas son igualmente hipótesis sin fundamento: primero, la de dar al *esse* como tal (□□□□□□□□□□□) una significación propia, que le confiere un carácter primordial y fundamental con respecto a las categorías, de manera que se transforma en el nombre mismo de Dios; luego, la de proponer la causalidad trascendental de la idea (creación) como fundamento de toda causalidad predicamental finita. Ello muestra cuán absolutamente original es la solución tomista,

---

[50] Filón había transmitido a los Padres la idea, que luego pasó a los escolásticos, de que Platón habría leído el Antiguo Testamento. Entonces era natural atribuir a Platón también la doctrina de la creación (cf. H. A. Wolfson, *Philo*, *Foundation of religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge Mass., 1948, t. I, p. 161 s.). Eusebio sobre todo fue el gran defensor de esta afinidad de Moisés y Platón (*Praep. Ev.*, lib. XI, c. 9: □□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□. Ed. K. Mras: "Die griech. Christl. Schriftst, d. erst. Jahrhund.", Bd. VIII, 2, Berlin, 1956, pp. 24 ss.). Eusebio, citando al pitagórico Numenios, llega incluso a llamar a Platón "Moisés atizador" (□□; *loc. cit.*, p. 28, 10).

Para la originalidad de las concepciones bíblicas de Dios y de la creación, véase É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1937, t. I, sobre todo las notas del cap. III, pp. 226 ss. Léanse también los estudios de B. F. Cocker, *Christianity and greek Philosophy*, New York, 1870; E. Hatsch, *The influence of greek Ideas and usages upon the Christian Church*, London-Edimburgh, 1981. Para una interpretación más conciliadora, véase O. Pfleiderer, *Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie*, Tübingen, 1906; C. Ritter, *Platonismus und Christentum*, Tübingen, 1934 (sobre la creación, pp. 16 s.).

con respecto al pensamiento clásico, que no alcanza el concepto de creación, y con respecto al pensamiento cristiano tradicional, que simplemente sostiene el hecho de la creación para explicar teóricamente el ser y el actuar de lo finito. Esa novedad es, en su origen y desarrollo, una consecuencia directa de las exigencias de la problemática aristotélica[51].

Así se puede decir que Santo Tomás, literalmente, ha desquiciado la semántica tradicional del *esse*, con respecto a todas las filosofías formalistas tanto de la época clásica como de la Edad Media y de la época moderna. Para éstas, el *esse* es funcional y, por consiguiente, es absorbido completamente en sus formas existenciales, mientras que el *esse* como tal no existe, y el *esse* sin más no tiene significado. Para Santo Tomás, al contrario, sólo el *esse* es por sí mismo; es, en consecuencia, aquello por lo cual todo existe, e indica el acto real en su pureza. Dentro de este *esse* intensivo, objeto propio de la creación, se produce la *Diremtion* de lo real –que hemos llamado doble fundamento (el aspecto doble) del ser en el *esse*– como esencia (participación formal del *esse*, plenitud originaria de todas las perfecciones) y como *actus essendi* (participación real de los seres en el *esse*, acto de todos los actos). Por consiguiente, del mismo modo que ninguna criatura material o espiritual es algo si no es una participación de la perfección del ser, tampoco puede existir sino en cuanto está unida al *actus essendi* participado. En consecuencia, el *esse* es no sólo el □□□□□□□□□□□□□, sino también el □□□□□□□□□□□□□□□□□□ en la resolución última de la verdad del ser. Según el realismo clásico –que abarca todo el pensamiento griego– el ser es «declinado» según la realidad de la «forma», que es, en su actualización principal, la «sustancia». No es extraño entonces que, para Aristóteles, el paradigna de la semántica del ser esté dado por la estructura lógica del discurso, y que haya propuesto, al menos una vez, como significado principal del *ens*, el de «verdadero» y el de «falso»[52].

---

[51] “Aristoteles selbst behauptet zwar, nichts könne schlechterdings aus dem Nichtsein entstehen. Denn die Materie sei die Grundlage jeglicher Genesis; wenn sie also selbst erst entstehen sollte, so würde sich der Widersinn ergeben, dass sie schon vor ihrer Enststehung entstanden sein müsste, um das unentbehrliche Substrat für diese Entstehung abgeben zu können. Diese absurde Konsequenz lässt sich aber vermeiden, wenn man ausser dem innerhalb der Welt stattfindenden Entstehen noch ein ganz andersartiges Entstehen der Welt selbst zur Discussion stellt” (A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke*, Systemgeschichtliche Untersuchungen, Heidelberg, 1931, Band I, p. 201). El autor ve en el concepto cristiano de la creación el elemento nuevo que ha estimulado el pensamiento moderno (pp. VIII s.). Sin embargo, debemos hacer notar que sólo en el tomismo la creación recibe una base teórica mediante la noción de *esse* intensivo, que, a su vez, sólo puede aplicarse por la creación misma. Éste es el objeto central de nuestro estudio.

[52] □□

Ello es evidente cuando el participio □□□□–*ens* sólo es el signo de la pertenencia de una forma o de un predicado a un sujeto real o lógico. Puesto que precisamente la filosofía clásica ignora la creación como origen del ser total, puede poner toda su atención en esta pertenencia y en estudiar las determinaciones según la especificación última dada a la forma o a la esencia del ser mismo. La controversia –dentro del aristotelismo– referente a la cuestión sobre si Aristóteles ha modelado la determinación del ser desde las variedades de la estructura lógica de la proposición del juicio, o viceversa[53], sólo tiene una importancia secundaria y no afecta realmente al fondo del problema. En ambos casos de la alternativa el ser es siempre un «dato» presentado al pensamiento y a la experiencia, mientras que el problema del origen del *ens* como tal en ellos no tiene sentido.

Sin embargo, decir que el ser es un «dato», significa algo especial y original. El ser no es un «dato» en el sentido que se dice de un objeto de percepción externa, un sentimiento o un acto de experiencia íntima, que son «datos» para la conciencia. Tampoco lo es en el sentido de un objeto de pensamiento, de un teorema, de un esquema conceptual, «dados». Son únicamente objetos diferentes que son, o pueden ser, «dados»… en el contenido ilimitado del ser. En teoría presuponen el ser, porque pueden ser «dados» en cuato son testigos del ser y le pertenecen. El ser constituye, pues, para la conciencia, la posibilidad de todos los objetos y contenidos de ser «dados»; y, por consiguiente, él mismo no puede presentarse y ser «dado» de la misma manera. El aristotelismo, lo hemos visto (y Santo Tomás se refiere particularmente a Avicena), afirma que el ser es el *primum quod apprehenditur*, la primera noción que se presenta al espíritu. Pero, en la medida en que lo he podido constatar, no ha ido más lejos.

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□□ □□□ □□□□□□□□□□ (*Metaph.*, IX, 10, 1051 b 1).

[53] El defensor más tenaz de una interpretación lógico-gramatical de las categorías aristotélicas fue sin duda A. Trendelenburg: "Categorias, quae nostro loco descriptae sunt [*Categ.* 4, 1 b 25], si uno oculorum obtutu comprehenderis, in tres fere partes discedere animadvertes. Quae quattuor genera primo loco collocata sunt, ea si grammaticas orationis partes comparaveris, substantiva una cum adjectivis et numeralibus complectuntur; quae quattuor postremo loco, ea verborum genera, quae interjecta sunt, adverbiorum naturam referunt… Ita Aristoteles categoriarum genera ex grammaticis fere orationis rationibus invenisse videtur, inventas autem ita pertractavit, ut, relicta origine, ipsam notionum et rerum naturam spectaret" (*Elementa logices aristoteleae*, paragr. 3; ed. IX, Berolini, 1892, pp. 56 s. Para una exposición más detallada, véase *Geschichte der Kategorienlehre*, I, Aristoteles' Kategorienlehre, Berlin, 1846, espec. pp. 11 s.). El mismo Trendelenburg distingue dos clases de categorías: las *reales* y las *modales*. Las primeras tienen su origen en el análisis del «movimiento», las otras reflejan los diversos momentos de la actividad como tal (*Logische Untersuchungen*, III Aufl., Leipzig, 1870, Bd. I, p. 336).

Para una filosofía «esencialista» de tendencia platónica o aristotélica, el ser como tal es expresado adecuadamente por las formas o esencias. Aun cuando Aristóteles declara que «el ser no es más que un género»[54], siempre sigue siendo verdad que el ser es reflejado completamente en sus diferentes significaciones que responden a la sustancia y al acto (forma). Y, puesto que la sustancia y la forma son «datos» (en efecto, lo son dos veces: para los sentidos y para la inteligencia), debemos decir que en y con ellas *también* el ser es dado, y con ello es dada la «síntesis», en la cual se expresa la presencia en la conciencia de los contenidos sensibles e inteligibles. Pero el hecho de estar *también* presente en la conciencia, no debe ser entendido como «resultado» de la presencia perceptiva o intelectiva, ni como un contenido nuevo dado «junto» a los contenidos antes mencionados. El *ens* expresa la síntesis primordial que actualiza la conciencia en su poder expansivo ilimitado en todos los diferentes ámbitos de la vida cognitiva y afectiva, de la práctica y de la técnica. Si bien es verdad que *ens* y *esse* sin más no tienen significado, no es menos cierto, y es quizá una verdad absoluta, que ningún término del lenguaje y ningún contenido de conciencia tiene un sentido si no se remite al ser, si no lo contiene o si no está contenido en él. El hombre común y el hombre de acción, no habituados al pensamiento puro, no advierten, o apenas se dan cuenta de ello: que detrás y dentro de las exigencias de la vida, el ser duerme, que sería necesario despertarlo, a fin de que el aceite del espíritu no se agote ni la llama de la verdad se apague. Para muchos será demasiado tarde cuando llegue la hora de rendir cuentas ante el tribunal de la verdad. Ésta es la enseñanza sublime de Parménides, que fue nuestro punto de partida, y al cual queremos volver reivindicando la originalidad del *esse* tomista como «*actus essendi*».

Podemos afirmar, con razón, que la especulación filosófica tiene su origen y su único sostén en el concepto de *ser*. Asimismo, toda vocación filosófica encuentra su problema y su tarea por un descubrimiento del ser, de manera que si alguien ha sido «tocado» por el ser, ya no puede satisfacerse con lo inmediato y detenerse en ello, sino que es impulsado hacia el «fondo» (*Grund*) de la verdad del ser[55]. En el mismo momento en que esta noción se presenta como tal ante la

---

[54] *Metaph.*, III, 3, 998 b 23.

[55] *Grund* (fondo) significa en ese pasaje el fundamento real, no la simple razón, y menos aún una razón suficiente. Para Hegel, quien pone el ser (inmediato) al mismo nivel que el no-ser, y hace de lo negativo el motor de la dialéctica, el «fundamento» es la determinación refleja de la esencia como "la identidad pura de a esencia con su negatividad absoluta en la unidad inmediata", es decir: la esencia en sí misma como unidad de lo múltiple (cf. *Wissenschaft der Logik*, Buch. II, Absch. I, Kap. 3; ed. Lasson, Bd. II, pp. 63 ss., espec. 82 ss.). Para Hegel, quien constituye aquí el punto final de la evolución de la filosofía formalista, la *esencia* como fundamento expresa el momento del paso a la *existencia* (*loc. cit.*, p. 200). Sólo en la posición tomista el *esse* es «lo

conciencia, experimenta, ante la multiplicidad y la diversidad de los seres, las exigencias de la unidad del ser, y descubre la orientación teológica de una concepción del mundo. Todo ello encontrará su solución satisfactoria únicamente cuando el comienzo y el origen coincidan, es decir, en cuanto se pueda indicar el *fundamento último* de todo ser. Éste, si bien conduce «allende» el ser, no podrá encontrarse «más allá» del ser, puesto que entonces se identificaría con la nada. Sin embargo, no se agotará en el ser que da los términos de la predicación entitativa, porque en ese caso no es el ser como tal lo que es, sino un ser, y el principio de la verdad del ser no es el *esse ipsum*, sino que las «formas» son quienes lo modelan (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□). Aun cuando se conciban las formas como una totalidad objetiva ideal (Platón), o como actos del *synolon* material (Aristóteles), o como determinaciones a priori del «pienso» trascendental…, en esas soluciones, y en otras parecidas, se trata siempre de una «forma» que es el principio que actualiza la verdad del ser. Éste, en cuanto tal, no es originariamente significativo, sino que sólo de manera provisoria dependerá precisamente de la forma. Para semejante concepción, que fue la orientación fundamental de la filosofía occidental en todas sus formas, el principio aristotélico tiene valor, según su fórmula escolástica: *forma dat esse*. Es evidente que, en semejante resolución del *esse* del ser, no se aborda la determinación última de la verdad del ser, puesto que la actualidad del ser es disuelta en una *referencia* a la forma, que la ubica en su ámbito correspondiente: ideal, real, conceptual, donde los diversos sistemas quieren ubicar la verdad del ser[56]. Este repliegue o inflexión formal del *esse* es todavía más acentuado en el pensamiento moderno, por el *cogito* de Descartes, que hizo coincidir la verdad

---

completamente otro» (el acto) de la *essentia* y posee una auténtica realidad de fundamento. Es lo que Heidegger aún no ha visto.

[56] La actitud del neo-kantiano Cassirer es muy reveladora. Después de haber dado a *Sein* el significado fundamental de «cópula», afirma que ésta se ha liberado poco a poco de su valor de ser como «esencia» (*So-sein*), de manera que se refiere únicamente a la realidad particular como fundamento: “Das *ist* der Copula geht fast durchweg auf eine sinnlich-konkrete Grundbedeutung zurück: statt des einfachen «Existierens» oder statt eines allgemeines «Sich-Verhaltens», besagt [es] ursprünglich eine einzelne bestimmte Daseinsart und Daseinsform; insbesondere das Sein an diesem oder jenem Orte, an einer bestimmten Stelle des Raumes”. Otra fuente de determinación del ser es dada por el pensamiento místico-religioso que contempla el ser totalmente separado de la esfera sensible. El pensamiento crítico moderno ha marcado un progreso concibiendo el ser como «relación» (*Beziehung*), es decir, como «predicado posible de algo» (Kant). Por consiguiente, el ser como «cópula» es el sentido fundamental (E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, *Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, en «Studien z.d. Bibliothek Warburg», Bd. VI, Teubner, Leipzig, 1925, p. 61. Véase también: *Philosophie der symbolischen Formen*, 2ª ed., Oxford, 1954; Bd. I, pp. 295 ss.).

con la certeza, lo que Kant ha expresado teóricamente con la fórmula *Ich denke überhaupt*, mientras que el idealismo trascendental ha sacado sus últimas consecuencias especulativas. Pero en la forma más perfecta del idealismo metafísico, realizada por la dialéctica hegeliana, volvemos a descubrir el *Esse ipsum*, que fue propuesto como definición del Absoluto. Se puede criticar el método de Hegel para encontrar el *Sein*, en el cual establece el comienzo (*Anfang*) del pensamiento puro, e incluso el método usado por la dialéctica hegeliana para pasar del *Sein* inicial, totalmente indeterminado, al *Sein selbst* pleno, que define a Dios. Pero Hegel tiene el mérito de haber marcado un retorno al *esse* como comienzo, camino y fin de la filosofía, y de haber afirmado, después de Parménides, la circularidad perfecta del pensamiento, basando la verdad del ser en el silogismo de la identidad absoluta. Es verdad que para Hegel, que también parte del *pienso* kantiano, la verdad se presenta como certeza, como síntesis y «resultado» dado por el Todo que se despliega en las etapas de la conciencia, pero, en realidad, la verdad resultante sólo *es dada* cada vez por la «presentación» y la «aparición» de la naturaleza y de la historia, por las cuales se actualiza el espíritu absoluto. Y, entonces, Hegel clasifica toda la ciencia, incluso las ciencias físicas y matemáticas, que Kant había tomado como base, entre las formas inferiores del conocimiento, proclamando el valor absoluto del concepto y del saber puro. Así, la verdad y la certeza eran separadas nuevamente, y la metafísica retomó su puesto de honor en el ámbito del saber, tal como había sido en la filosofía clásica, cuando Aristóteles había afirmado que el conocimiento metafísico del Primer Principio, aun cuando siguiera siendo fragmentario e incierto, era el más digno del hombre[57]. En el fondo del pensamiento hegeliano se puede descubrir una doble influencia: la de Parménides, que hace del ser el contenido y la forma de la verdad; y la influencia bíblica, que presenta el ser como definición de Dios y como objeto propio de la creación. Hegel se acerca así, sin saberlo, a la especulación tomista y, con ésta, igual que Santo Tomás, a la escuela de Proclo. Considera la creación como *Diremtion* originaria del *esse* en el *ens*, del *Sein selbst* en el *Dasein Wesen-Existenz*. La oposición entre Hegel y Santo Tomás se encuentra en otra parte, y es mucho más profunda. Está, en primer lugar, en el hecho de que Hegel ha recibido el *Ich denke überhaupt* de Kant para hacer de él la actualización del *Esse ipsum*, lo que conduce al monismo metafísico. A continuación, y sobre todo, se encuentra en la desviación espinocista del espíritu hacia el *esse*, y de la vida del espíritu hacia las articulaciones del *ens*, de manera que la suprema libertad del Espíritu absoluto, fuente de la creación libre, debe llegar a coincidir finalmente con la necesidad del «devenir». Así, por un rodeo, el principio cartesiano de la verdad-certeza llega a re-

[57] *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 24: La vida de Dios como puro conocer.

conquistar todo el terreno perdido, y el hombre se vuelve el juguete de lo impersonal.

A veces, en la escuela hegeliana primitiva, se ha concebido el *Sein* puro de manera intelectualista, es decir, como la "pura inmediación, la primera categoría y la más abstracta por la cual comienza la filosofía, pero que en sí está privada de diferenciaciones y de contenido, y sólo se hace significativa por la referencia a las otras categorías. Es el ser en su función más general de «cópula», que no significa nada por sí mismo, sino solamente con respecto a los otros términos extremos que une"[58]. Otros autores –y nos parece que siguen más fielmente el texto hegeliano– han explicado el *Sein* como resultado de la abstracción última que ha eliminado todas las diferenciaciones. Entonces, es el «concepto» más indeterminado, que, por consiguiente, indica el momento de la indistinción y de la unidad de pensamiento y realidad. Ateniéndose a las declaraciones de la gran y la pequeña Lógicas, se atribuye a Parménides el «ser» como noción fundamental; y a él se remonta también la afirmación de la identidad de ser y pensamiento. En esta explicación, el ser conserva también la función de «cópula» entre dos representaciones, pero es necesario precisar que es considerado como el fin, el acto y el resultado, o incluso como el punto preciso en el cual finaliza el método analítico de pensamiento, y donde el método sintético comienza. El *Sein* no es, pues, disuelto en la «cópula» simple, sino que expresa el objeto del pensamiento en su momento inicial de indistinción fundamental[59].

Así pues, la doctrina hegeliana del ser como comienzo y como inmediato, encontró una profundización que no se contentó con un acercamiento superficial a Aristóteles. Su exposición detallada se encuentra en el último capítulo de

---

[58] Así dice, Erdmann, que evidentemente parece muy influenciado por Aristóteles. La siguiente exposición es testimonio de ello: "*Sein* ist wesentlich verschieden von Existenz oder gar Wirklichkeit. Die Chimäre, die nicht existiert, geschweige denn Wirklichkeit hat, ist –eine Chimäre nämlich. Sein ist nur Infinitiv der Copula Ist, ist nur das □□□□□□□ das Aristoteles als □□□□□□□□□□□ bestimmt" (J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik u. Metaphysik*, Eine Einführung in Hegels Wissenschaft der Logik, par. 29; Neue Ausgabe v. G. J. P. J. Bolland, Leiden, Adriani, 1901, p. 16). Para Aristóteles véase el texto citado más arriba: *Metaph.*, IX, 10, 1051 b 1.

[59] "Es ist also einleuchtend, dass das Sein, da es weder unabhängig vom Denken noch eine empirische Vorstellung sein kann, nichts anderes ist als *denkbar*, ein blosses Denkobjekt, ein reiner Gedanke, eine Kategorie, die erste und unbestimmte von allen… so erklärt sich auf diesem Standpunkt der Satz: das Sein ist der einzig denkbare, der einzig notwendige, der einzig wahre Begriff" (K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, par. 76, III Aufl., Heidelberg, 1909, p. 195. –Cf. par. 13, pp. 17 ss.: Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten. Esta parte no aparece en la 1ª ed. de 1852).

la gran Lógica. Allí retoma Hegel el problema del «comienzo». Afirma con firmeza que éste es ciertamente un inmediato, pero no de la intuición sensible ni de la representación, sino, todo lo contrario, lo es del pensamiento, que, debido a su carácter inmediato, puede llamarse también "intuición suprasensible interior". El *ser* es lo inmediato en cuanto primera universalidad, primera determinación abstracta de la «cópula», lo que transportaría el pensamiento hegeliano de la esfera del *Vernunft* a la del *Verstand*. Hegel se opone a ello radicalmente, y además lo explica en la grandiosa conclusión de su obra más importante. Este punto es extremadamente importante para apreciar el exacto valor teórico de la concepción tomista del *esse*.

Hegel, en efecto, declara: "En realidad esta *primera* universalidad es *inmediata*, y por ello posee igualmente la significación del ser. Porque el ser es precisamente esa relación abstracta consigo mismo"[60]. Pero el ser no es inmóvil, porque su destino es elevarse al nivel del pensamiento gracias a la «mediación», que es, mucho más que un simple comienzo, «mostrarse y dimanar» (*dieses Monstrieren und Herleiten*), por el cual se actualiza el pensamiento puro que se identifica con el ser. Así pues, podemos decir que, para Hegel –que en esto no se aleja de Santo Tomás, Aristóteles, Platón o Parménides–, el progreso dentro del pensamiento se revela también dentro del ser, y viceversa. "La exigencia de la revelación del ser posee otra significación interna, que no sólo tiene esta determinación abstracta. Se exige la «realización del concepto en general» (*Realisierung des Begriffs überhaupt*), que precisamente no está en el comienzo de todo el desarrollo sucesivo del conocimiento, sino que forma su fin y su tarea" (*Ziel und Geschäfte*). Según los términos de Hegel: "La justificación (*Rechtfertigung*) del contenido determinado, que está en el comienzo, parece estar detrás de éste; pero en realidad se la debe considerar como una progresión si, en efecto, forma parte del conocimiento conceptual"[61], en el cual el universal inicial progresa para transformarse en «totalidad concreta». Por consiguiente, la «transición» por el cual la dialéctica se actualiza en el ámbito del conocimiento racional puro, se revela como interior al concepto, y, *por consiguiente*, también interior al ser mismo. Se puede decir, en definitiva, que, si bien el paso del universal abstracto al universal concreto –al concepto en cuanto «totalidad concreta»– es el paso de la inmediación abstracta del comienzo a la inmediación refle-

---

[60] "In der Tat ist diese *erste* Allgemeinheit eine *unmittelbare* und hat darum ebensosehr die Bedeutung des Seins; denn das Sein ist eben diese abstrakte Beziehung auf sich selbst" (*Wissenschaft der Logik*, II Teil; ed. Lasson, Bd. II, p. 488).

[61] "Die Begläubigung des *bestimmten Inhalts*, mit dem der Anfang gemacht wird, scheint *rückwärts* desselben zu liegen; in der Tat aber ist sie als Vorwärtsgehen zu betrachten wenn sie nämlich zum begreifenden Erkennen gehört" (*Op. cit.*, Bd. II, p. 489).

ja, Hegel mismo describe esa transición como un proceso de apropiación del ser, que después de la primera manifestación de ser-en-sí, se revela como el «ser-en-sí-y-por-sí», tal como es presentado en el primer libro de la *Lógica*[62].

Leemos que "en el ser-por-sí (*Fürsichsein*) el ser cualitativo es completo, es el ser infinito". Así, estamos en el extremo opuesto del ser que era el objeto del comienzo, privado de toda determinación. Una fórmula lapidaria resume: el ser terminal es la infinitud que se repliega en el ser puro (*die in das einfache Sein zusammengesunkene Unendlichkeit*). Si bien por un lado puede representar el ámbito de la existencia determinada (*Dasein*), por el otro lado se repliega en la unidad infinita del ser-por-sí, y allí toma la forma del «ser-para-uno» (*Sein-für-Eines*). En consecuencia, Hegel puede afirmar que el ser-para-uno sólo puede ser único, que coincide con el ser-para-sí, que sólo es él, y que él es Dios. "El yo, el espíritu en general, o Dios, son ideales, puesto que son infinitos. Pero en cuanto son-para-sí, no son idealmente diversos de lo que es-para-uno… Dios es pues *para-sí*, en cuanto él mismo es lo que es para él". Hegel concluye: "En ese sentido, la conciencia de sí, el espíritu, Dios, son el ideal, como relación infinita exclusivamente consigo mismo. El yo es para el yo… el espíritu es sólo para el espíritu, Dios únicamente es para Dios; y esta unidad sólo es Dios, Dios como espíritu"[63]. Según la terminología hegeliana el «Ser-en-sí-y-por-sí» es, pues, el Absoluto mismo, como Ser único, y el verdadero inmediato que surge de la negación de la primera inmediación, y constituye el verdadero comienzo de la filosofía. La Idea absoluta es Dios mismo. Hegel está completamente absorbido por ese retorno al fundamento del ser (que se encuentra más allá) que es el ser mismo, en la medida en que, en la idea absoluta, la lógica retorna a la unidad simple que es su comienzo. "La inmediación pura del ser, en el cual toda determinación parece ser aniquilada o separada por la abstracción, es la idea, que mediante la mediación o la sustracción de la mediación, llega a la relativa igualdad consigo mismo". El ser puro, del mismo modo que fue el comienzo del pensamiento puro, es también su *método*, es decir, el principio propulsor de la dialéctica misma: "El método es el concepto puro, que sólo se relaciona consigo mismo: es pues la *pura referencia* a sí mismo, que es *ser*". Finalmente, el ser es también la plenitud, por la posesión total de todas sus formas, del mismo modo que el *esse* intensivo tomista es el acto de todo acto y de todas las perfecciones, y, en consecuencia, la definición propia de Dios: "Pero ahora también

---

[62] *Wissenschaft der Logik*, I Teil, I Absch., Kap. 3; ed. cit., Bd. I, pp. 147 ss.

[63] "In diesem Sinn ist das Selbstbewusstsein, der Geist, Gott das Ideelle, als unendliche Beziehung rein auf sich. Ich ist für Ich… der Geist ist nur für den Geist, Gott nur für Gott, und nur diese Einheit ist Gott, Gott als Geist" (*Op. cit.*, Bd. I, p. 150).

es un *ser lleno*, el concepto que se comprende, el ser como totalidad concreta y, al mismo tiempo, absolutamente intensivo"[64].

Debemos pues reconocer que, gracias al ser, el conocimiento puro –desde el ser inicial indeterminado hasta el concepto puro, idea absoluta– se revela en un despliegue como "un círculo y un círculo de círculos", por un retorno perfecto sobre sí mismo. Se puede decir con un valor equivalente: si la elaboración sistemática es en realidad una realización, sigue estando contenida dentro de la misma esfera.

Hegel, como conclusión de su gran *Lógica*, insiste con respecto a la naturaleza completamente particular de esa «transición» (*Übergang*), porque la idea "se plantea como *unidad* absoluta del concepto puro y de su realidad, y se recoge así en la inmediación del ser", de manera que la inmediación y la mediación se compenetran y se corresponden en el ejercicio de la vida y de la libertad perfecta, que en adelante queda fuera de todo juego dialéctico de inmediación y de mediación: "En esta libertad ya no se produce, pues, una transición; el ser puro, sobre el cual la Idea se determina, permanece completamente transparente para ella, y es el concepto, que, en su determinación, permanece consigo mismo"[65]. Esta «permanencia reunida» es la propiedad del ser mismo, que de esta manera puede ser la definición de Dios, el «Ser sin predicado» (*prädikatloses Sein*), conocimiento puro y vida perfecta. Hegel vuelve así al concepto bíblico de Dios (*Ex.*, 3, 14), que Filón había exaltado, y que la teología cristiana desarrolló. Según Hegel, Filón, después de Platón, sigue las huellas de Parménides, afirmando que el ser es el todo y la sustancia; pero, como Parménides, no concretó el Absoluto, dejando esta sustancia vacía interiormente[66]. Es evidente que Spinoza y Kant tampoco lo han hecho. La confrontación que hemos hecho, de la dialéctica hegeliana y la metafísica tomista de la participación, nos ha hecho constatar una problemática del ser completamente parecida. Si he comprendido bien el meollo teórico esencial de ambos sistemas, esta problemática comienza, se desarrolla y termina con una exigencia idéntica, es decir, la teoricidad pura, o, si se lo prefiere, el movimiento del ser en, con y para sí mismo. Para ambos sistemas, el «*esse*» intensivo es el Absoluto como conocimiento, libertad y vida

---

[64] "Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält: sie ist daher die *einfache Beziehung* auf sich, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität" (*Op. cit.*, Bd. II, p. 504, las cursivas son del autor).

[65] "In dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt; das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff" (*Op. cit.*, Bd. II, p. 505).

[66] Cf. *Geschichte der Philosophie*, ed. C. L. Michelet, Berlin, 1844, Bd. XV, p. 19.

perfecta, según la expresión de Aristóteles[67], al cual se refieren explícitamente los dioses[68]. En Hegel, como en Santo Tomás, la referencia al desarrollo histórico del pensamiento expresa finalmente las fases internas del proceso del pensamiento mismo cuando alcanza la madurez especulativa. El ambiente propio de las especulaciones hegelianas, y el hecho de que, junto a las semejanzas esenciales con la posición tomista, poseen una divergencia no menos esencial, se revela, entre otros, en un *Zusatz* de la enciclopedia, antepuesto a la división de la pequeña *Lógica*. Declara que el aspecto «especulativo» es inseparable del aspecto «místico» y se actualiza con este último. Hegel dice: cuando queremos expresar el contenido (*Inhalt*) del aspecto especulativo, diciendo que el Absoluto es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, esta unidad es una manera unilateral de expresarse (*einseitig*), porque entonces se pone el acento en la unidad, mientras que lo objetivo y lo subjetivo no son sólo idénticos, sino al mismo tiempo diferentes. Y continúa: por consiguiente, lo que debemos entender por el término «especulativo» debe comprenderse como lo que hemos llamado aspecto *místico*, en relación con la conciencia religiosa y su contenido. No se trata, sin embargo, del sentido que la palabra «místico» tiene hoy, como sinónimo de una realidad misteriosa e incomprensible –lo que incluso es una concepción «intelectualista»– sino que le damos su sentido originario, sinónimo de especulativo. "El aspecto místico, así entendido, es la unidad concreta de esas determinaciones, que son verdaderas para la razón (abstracta), sólo en su separación y oposición… Todo lo razonable debe, pues, al mismo tiempo ser llamado místico, pero ello significa únicamente que supera la razón, y de ningún modo que debe ser considerado como absolutamente inaccesible al pensamiento e incomprensible"[69].

La última palabra de Hegel con respecto a ello se encuentra sin duda alguna en el par. 573 de la *Enciclopedia*, que trata de las relaciones entre filosofía y religión. Expresa el núcleo esencial de todo pensamiento: para la filosofía, el todo, que es el ser, no es todas las cosas. Del mismo modo, el Uno de los eleatas o la sustancia de Spinoza no es todas las cosas, porque, según Hegel, en

---

[67] *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 17 ss.

[68] En lo que se refiere a Santo Tomás, lo hemos visto hablando de la libertad de la creación y de la Providencia. En lo que se refiere a Hegel, podemos contentarnos con la larga cita, en el texto original, de *Metaph.*, XII, 7, dada como conclusión de la *Enciclopedia* (ed. Hoffmeister, p. 490).

[69] "Das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten… Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt its, dass dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, dass dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sey" (*Enc. d. philos. Wiss.*, ed. L. von Henning, Berlin, 1840, Bd. I, p. 160).

esos sistemas, «todas las cosas», la multitud infinita y sensible de lo finito, es determinada, como lo accidental (*als das Accidentelle*), que no es en sí y por sí, sino que posee su verdad en la sustancia del Uno, y éste, siendo diferente de ese elemento accidental[70], es únicamente lo divino y Dios[71]. Hegel remite al par. 50, que, según nos parece, da la confirmación decisiva de nuestra exposición –o interpretación– de la semántica del ser, según Parménides-Hegel.

El ideal de la razón consiste en la unificación de la identidad abstracta, o concepto, y del ser (par. 49). Esta unificación puede hacerse según dos direcciones o de dos formas. En efecto, se puede comenzar por el ser y pasar entonces al *Abstractum* del pensamiento; o bien se puede efectuar la transición contraria: del *Abstractum* al ser. Si se comienza por el ser, éste, en cuanto inmediato, se presenta como un conjunto de accidentalidades infinitamente múltiples (así es en la prueba cosmológica de la existencia de Dios), o como un conjunto de *finalidades* infinitas y de *relaciones de finalidades* (así es en la prueba físico-teleológica). Ahora el pensamiento se eleva al punto de vista especulativo, realiza la «transición» del primer ser indeterminado y vacío al ser en cuanto totalidad concreta, mediante la negación de la finitud (negación de la negación), como Hegel lo expresa maravillosamente, con una reminiscencia evidente de la terminología que volvemos a encontrar en la conclusión de la gran *Lógica*. "*Pensar* ese ser completo, es despojarlo de la forma de individualidades y de accidentalidades, para comprenderlo como un ser universal, necesario en y por sí, activo y que se determina según finalidades universales, un ser diferente del primero: como Dios"[72].

Así pues, para Hegel, como para Santo Tomás, sólo Dios es, porque es el *Esse*; todo lo demás no es, pero tiene una existencia y constituye el ámbito de los *entia*. Pero, puesto que Hegel no admite la creación libre, los *entia* están abandonados a la accidentalidad de la opinión. Para Santo Tomás, al contrario, están compuestos de esencia y de *esse* participado, y, por consiguiente, participan realmente de la verdad del ser.

La semántica hegeliana del *ens-esse* ha entrado en bloque en el existencialismo contemporáneo, con la diferencia de que éste último pone el *esse* en lo finito, y así el valor especulativo de los términos es invertido, mientras que se elimina el momento teológico, que, para Hegel, como hemos visto, tiene una

---

[70] Literalmente: "…verschieden von jeden Accidentellen".

[71] *Enc. d. philos. Wiss.*, par 573, ed. J. Hoffmeister, pp. 481, 483 s.

[72] "Dieses erfülltes Sein denken, heisst ihm die Form von Einzelheiten und Zufälligkeiten abstreifen und es als ein allgemeines, an und für sich notwediges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und tätiges Sein, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen: als *Gott*" (*Enc. d. philos. Wiss.*, par. 50, ed. cit., p. 73).

importancia decisiva y absoluta. De ello se sigue una eliminación decisiva de la metafísica, y por consiguiente, de la filosofía misma como teoricidad, y la promoción del ser a pura historicidad[73]. El ser se vuelve totalmente inmanente a la existencia.

La inmanencia eleática del «*esse*» según Eckhart

Nuestro estudio sería mucho más fructífero si pudiéramos ocuparnos de los precursores espirituales más importantes del parmenidismo hegeliano. Entre los teólogos cristianos y, hasta cierto punto, en la escuela tomista, el Maestro Eckhart[74] ocupará el puesto de honor. En efecto, parece haber aceptado sin reserva el parmenidismo según su interpretación neoplatónica. Nicolás se Cusa sigue el mismo camino, mientras que su dependencia con respecto a las fuentes neoplatónicas se dilata en la atmósfera de sincretismo propio del Humanismo. Puesto que no queremos retratar la historia de la participación, sino sólo evaluar su importancia teórica, bastará una comparación con Hegel.

Se ha querido describir la posición del Maestro Eckhart como intermediario entre el panteísmo hegeliano y el pluralismo tomista. Su interpretación parmenídea del ser[75] se expuso a la censura de la heterodoxia. Se podría caracterizar su pensamiento por la aceptación incondicional y literal de la expresión dionisiana: *Ipse Deus est esse existentibus*, que ya había provocado el panteísmo

---

[73] Esto es sobre todo evidente en Jaspers y Heidegger, pero según métodos opuestos. El último conserva una unión íntima con el ser hegeliano, repensándolo completamente, y deja entrever, con una insistencia cada vez mayor, un llamado a la experiencia del ser que se refiere a la revelación o a la presentación de lo Sagrado (véase en particular M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, 1950. –Cf. *Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger*, en «Esistenza, Mondo, Trascendenza», Roma, 1954, pp. 17 ss.).

[74] Hegel lo cita, según lo que conozco, una sola vez, por intermedio de Baader, trayendo a colación el célebre texto: "Das Auge, mit dem Gott sieht, ist das Auge mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge sind eins…" (*Religionsphilosophie*, ed. Lasson, Bd. I, p. 257. –Hegel elogia la antigua teología especulativa, y en particular la católica). En su *Gesh. d. Philos.*, hace alusión a los místicos de la Edad Media y destaca las tendencias neoplatónicas, por ejemplo, en Escoto Eriúgena. Sin citar otros nombres concluye: "Bei solchen findet man ächtes Philosophiren, was man auch Mysticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, und hat mit dem Spinozismus die grösste Ähnlichkeit" (ed. cit., Bd. XV, p. 174).

[75] En ese sentido se puede aceptar la fórmula propuesta por G. Della Volpe para decribir el pensamiento de Eckhart, un «eleatismo místico» (*Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, 1952, en particular p. II, pp. 81 ss.). Pero debemos reparar al mismo tiempo en las múltiples influencias del neoplatonismo griego y cristiano que se manifiestan en él.

formal de Amaury. Otro elemento más original del panteísmo de Eckhart está en la aceptación, igualmente incondicional y literal, del principio neoplatónico que pone a Dios más allá de la determinación de *ens-esse*, calificándolo exclusivamente como conocimiento absoluto. La consecuencia de semejante concepción de Dios es la afirmación de la necesidad de la creación «*ab aeterno*» por parte de Dios. Por consiguiente, la posición de Eckhart, que aquí describimos en función de su oposición directa a la posición tomista, se caracteriza por la desviación del *esse* según la tendencia formalista platónico-aviceniana. Desde este último punto de vista, constatando la oposición entre la primera afirmación (*Esse est Deus*) y la tesis de que lo constitutivo de la esencia de Dios no es el *esse* sino el *intelligere*, Eckhart mismo, en las respuestas que da al proceso, se esfuerza por salvar el *esse* en Dios, y muestra su abandono de la causalidad y de la participación tomista.

Deberíamos disponer de una cronología segura de los escritos de Eckhart[76] para poder afirmar que ambas tesis reflejan posiciones sucesivas del autor. Al contrario, esta cronología es aún demasiado discutida, pero ello no tiene importancia para el fin que nos proponemos.

1. *Esse est Deus*[77]. Esta afirmación es desarrollada con un rigor absoluto. Limitémonos a las dos obras más significativas, el *Opus Tripartitum* y el *Comentario sobre el Éxodo* (3, 14).

A. *Los prólogos del Opus Tripartitum* no son aparentemente un modelo de claridad metodológica. La tesis «*Esse est Deus*» aparece como argumento de los capítulos II y V. Al mismo tiempo, en el capítulo I se promete una determinación del sentido de los términos generales: «*esse*, *unitas*, *veritas*, *bonitas*» y otros parecidos, pero la promesa no es mantenida, salvo en algunas notas limitadas, antepuestas a la exposición de la tesis «*Esse est Deus*», y dadas en función de ésta última. La volvemos a encontrar dos veces: primero como introducción a la q. I: *Utrum Deus sit*, y luego en el Prólogo que está a continuación de esa cuestión. Pero, de hecho, el tratado de la creación, en forma de comentario sobre el *Gén*. 1, 1, intercalado entre ambas exposiciones de *Esse est Deus*, se reduce también a repetir e inculcar esta verdad. Ese desorden en materia de método es compensado, al menos en parte, por la firmeza del estilo.

a) *Esse est Deus*. Los cinco argumentos se mueven en el plano *formal* de la atribución. El primero afirma: si Dios no es el *esse*, entonces no es (existe) y no es Dios, puesto que no tendría la realidad, o bien la recibiría de otro. Segundo

---

[76] Cf. B. Geyer, «Prolegomena» a la ed.: Magistri Echardi, *Quaestiones et sermo Parisienses*, Florilegium Patristicum, Fasc. XXV, Bonn, 1931, p. 2.

[77] *Opus Tripartitum*, Prologi, ed. H. Bascour, Lipsiae, en Aedibus Felicis Meiner, 1935. El número de las páginas se refiere a esta edición.

argumento: si Dios no es el *esse*, las cosas tendrían el *esse* por un principio distinto de Dios. Tercero: si Dios no es el *esse*, no sería el creador de los seres. Y el cuarto acentúa: las cosas podrían existir sin Dios, quien ya no sería la Causa Primera, ni incluso la causa de los seres. El quinto saca la conclusión extrema: si Dios no fuera el *esse*, otro lo sería, que, por consiguiente, sería el *esse* para Dios, y, en consecuencia, sería Dios de Dios.

Así se termina la primera exposición de lo que se podría llamar el apriorismo formal del «*esse*». La prueba de la existencia de Dios, con sus cuatro argumentos, que viene a continuación, no es tanto una demostración, sino más bien se reduce al silogismo parmenídeo de la identidad del ser, a pesar de la apelación a la autoridad de San Agustín.

b) *La creación* es tratada a continuación con una insistencia irrefutable sobre el apriorismo formal del *esse*. Recordamos dos motivos fundamentales para ello: Eckhart ya no admite que se agregue la expresión «*ex nichilo*» después de «*creatio est collatio esse*». Es comprensible este alejamiento de la terminología común, y particularmente de la del tomismo, por su manera de explicar la expresión «*In principio*». Dios ha creado todas las cosas «*in principio*», es decir, *en sí mismo*:

> "Creavit ergo Deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nichilo, ex non-esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse. Propter quod signanter non ait «a principio» sed «in principio» Deum creasse. Quomodo enim essent nisi in esse, quod es principium?" (p. 16).

El silogismo de la identidad también es subrayado en el siguiente argumento, con respecto a la «duración»:

> "Creavit quidem in praeterito et tamen semper est in principio creationis et creare incipit, sic declaratur: «Deus utpote esse, agit in esse et ad esse»".

Y resume:

> "Creavit ergo omnia in principio, quia in se ipso principio; et rursus, in se ipso principio creavit, quia praeterita et retro hodie quasi in principio et primo creat: quorum utrumque deficit in aliis artificibus, quia nec in se ipsis agunt et acta deserunt, quia agere desinunt" (p. 71 s.).

La consecuencia última de ese silogismo es el inmovilismo según el cual todas las cosas son producidas con el *esse* de la creación, o, más exactamente, la coincidencia del fin y del comienzo en los seres, puesto que:

> "…creatio et omne opus Dei in ipso principio creationis mox simul est perfectum et terminatum… Ubi enim finis et initium idem sunt, necessario simul fit et fatum est, simul incipit et perfectum est. Sicut enim ante esse nichil, sic post esse nichil, quia esse est terminus omnis fieri" (p. 18).

Después de haber resumido así las etapas principales de su itinerario, Eckhart puede declarar que todos los problemas que conciernen a Dios están contenidos en él. Entonces remite a una profundización ulterior… «in suis locis, initiis scilicet trium Operum» (p. 19). Enseguida cumplió esta promesa.

c) *Esse est Deus*: así comienza en efecto el Prólogo al *Opus Propositionum*. Esta tercera exposición es importante debido a la atención especial brindada a la «semántica del *esse*» en la introducción, donde las alusiones esparcidas en ambas exposiciones precedentes son más precisadas. La primera observación es la principal, puesto que afecta al fondo de todo el problema, planteado desde la época de Parménides hasta nuestros días, y se encuentra en ella la expresión técnica del «silogismo de la identidad formal»:

> "Sicut album solam qualitatem significat, ut ait Philosophus, sic ens solum esse significat. Similiter autem se habet et in aliis, puta quod unum solam unitatem significat, verum veritatem, bonum bonitatem, honestum honestatem, rectum rectitudinem, iustum iustitiam, et sic de aliis, et horum oppositis, puta malum solam malitiam, falsum solam falsitatem, obliquum obliquitatem, iniustum iniustitiam, et sic de aliis" (p. 20, 8-4).

La segunda observación, con respecto al sentido del *ens-esse*, cuando se los emplea en relación con los otros trascendentales o formalidades predicamentales, profundiza aún más la existencia de la identidad. El *esse* absoluto, con valor formal y sustantivo, es decir, de atribución constitutiva (*secundum adiacens*), es reservado a los trascendentales:

> "Aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc. Similiter autem de esse absolute et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huiusmodi et huiusmodi. Similiter etiam de aliis, puta bono absolute, et aliter de bono hoc et hoc, aut de bono huius et bono huic. Cum enim dico aliquid esse, aut unum, verum seu bonum praedico, et in praedicato cadunt tamquam secundum adiacens praemissa quatuor, et formaliter accipiuntur et substantive" (pp. 20, 15-22).

El *esse* de las formalidades predicamentales no posee valor constitutivo, sino únicamente un sentido de «cópula» (es el *esse* en cuanto «*tertium adiacens*»).

> "Cum vero dico aliquid esse hoc, puta lapidem, et esse unum lapidem, verum lapidem, aut bonum hoc, scilicet lapidem, praemissa quatuor accipiuntur ut tertium adiacens propositionis, nec sunt praedicata sed copula vel aiacens praedicati" (pp. 20, 21, 22-24).

De esas dos premisas se sigue, ante todo, que las formalidades trascendentales pertenecen exclusivamente a Dios, de manera que las «particularidades» (*hoc*, *ens*, *unum ens*, *bonum hoc et illud*…) no les agregan nada. Eckhart lo entiende en el más estricto sentido: la unidad simple del ser, del Uno, de lo Verdadero, del Bien…, que es Dios mismo y que se dice sólo de Él. Sabemos,

en efecto, que la creación, mencionada aquí una vez más, posee y establece su término, el *ens-esse*, en Dios mismo (*in principio*) que es el *esse*. Es significativo volver a encontrar en esta ocasión la cita de Parménides y de Meliso (tomada de Avicena) después de los textos de *Éxodo*, 3, 14; de *Job*, 14, 4 y de Juan Damasceno, antes de la referencia a San Agustín:

> "Ad hoc facit, quod Parmenides et Melissus, primi philosophorum, ponebant tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo Physicorum, quem Sufficientiam vocat" (p. 21, 17-22).

Eckhart aplica rigurosamente esta dialéctica de la identidad formal a los otros trascendentales (el Uno, lo Verdadero, el Bien…). La conclusión lo muestra en forma de resumen sin equívoco posible:

> "Nichil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse. Propter hoc de ipso ente Deo nichil negari potest nisi negatio negationis omnis esse. Hinc est, quod unum, utpote negationis negatio, immediatissime se habet ad ens. Et sicut se habet de ente ad entia, sic se habet de uno ad omne, quod unum est quocumque modo sive differentia unius, et de vero ad vera omnia, et de bono ad bona omnia et singula. Nichil ergo entitatis, unitatis, veritatis et bonitatis penitus addit sive confert ens hoc aut hoc, unum hoc aut hoc, verum hoc aut illud, bonum hoc aut illud, inquantum hoc vel illud" (27, 18-28, 6).

Entonces, ¿a qué se reduce el *esse* de las cosas? Eckhart no podía evitar ese problema, y pronto afirma que su concepción no sólo no destruye el ser de las cosas, sino que es la única capaz de darle su verdadero fundamento. Desarrolla la prueba en dos fases: primero se vale de dos analogías tomadas de la filosofía y de otra que proviene de la teología, a continuación propone sus propias razones. Las analogías son muy audaces, lo que por otra parte ciertamente ayuda a inculcar el silogismo de la identidad formal:

a) *La materia y el compuesto*: "Materia nullum esse affert composito, nec habet ex se esse aliquod penitus praeter esse idem, quod dat forma composito; nec tamen propter hoc dicimus, materiam esse nichil, sed substantiam et partem alteram compositi" (p. 28, 13-16).

b) *Las partes y el todo*: "Partes singulae nullum esse prorsus afferunt suo toti, sed potius totum suum esse accipiunt a suo toto et in suo toto; alioquin enim totum non esset unum, sed esset tot numero, quot sunt partes, si pars quaelibet suum esse proprium addiceret ipsi toti. Duo autem esse aut plura inveniri et permisceri in uno est impossibile maius quam esse plures formas essentiales in uno subiecto. Esse enim est, quod per se et ex se habet distinguere. Unde habens plura esse impossibile est unum esse, et e converso habens plures formas secundum genus, puta omnium praedicamentorum, est unum numero ab unitate esse totius compositi Petri scilicet vel Martini" (p. 28, 17-29, 7).

c) *La naturaleza humana y el Verbo divino en Cristo*: "In homine assumpto a Verbo concedimus unicum esse personale ypostaticum ipsius Verbi, et nichilominus Christus vere fuit homo univoce cum aliis hominibus. Sic in proposito longe potius se habet de creatura respectu Dei creatoris, quam de materia respectu formae aut partibus respectu totius, quanto Deus causa intimior, prior, perfectior et universalior" (p. 29, 8-13).

Las seis «*rationes*» que siguen son menos importantes, puesto que no aportan ningún elemento nuevo a nuestro problema. Repiten con insistencia que sólo Dios es causa del *esse*. No obstante, hay una valiosa precisión:

> "Igitur, nichil ens hoc vel hoc dat esse, quamvis formae dent esse hoc aut hoc inquantum hoc aut hoc, non autem inquantum esse" (p. 30, 3-5).

Esta conclusión viene después de una referencia al *De Causis*, al cual recurre el autor frecuentemente. Así se ve que Eckhart concibe el *esse* y los trascendentales en el sentido de una verdadera ortodoxia neoplatónica, es decir, que hace coincidir el aspecto constitutivo formal con el aspecto productivo eficiente, y que ve la estructura de lo real con la misma apariencia que hemos observado en Proclo: según «círculos concéntricos», en lo que hemos llamado la «derivación vertical» del ser y sus perfecciones. Eckhart expresa esta «verticalidad» formal con una precisión tal que no es necesario seguir las variaciones y los desarrollos ulteriores de su pensamiento, que, por otra parte, ya no pertenecen a nuestra materia. En el IV argumento se dice:

> "Ubi signanter notandum, quod hoc facit rem quamlibet vere esse unam, quod singulum eorum, quae habet, se tota ab unico habet. Verbi gratia, corpus mixtum se toto est quantum a sola quantitate, extra quam nichil eorum, quae sunt in corpore, quidquam addicit quantitatis, nec materia, nec forma, nec qualitas quaelibet, et sic de sungulis. Rersus corpus idem se toto est aliquale sola qualitate puta album albedine, nigrum nigredine, et sic de aliis; et in hoc nichil aliorum, puta materia, forma, quantitas et cetera huiusmodi, nichil prorsus addiciunt seu afferunt vel augent qualitatis. Sic etiam potius totum compositum, puta lapis, habet esse lapidis a forma lapidis, esse vero absolute a solo Deo, utpote a prima causa" (p. 30, 20-31, 8).

El formalismo absoluto de Eckhart se manifiesta incluso cuando llega a la conclusión de la unidad o unitariedad absoluta de la causalidad de las causas, en ambos dominios, tanto de lo trascendental como de lo predicamental. El efecto no recibe cuatro *esse* de las cuatro causas de los seres, sino le corresponde un solo *esse* único de manera unitaria:

> "Non est ymaginandum, quod causae rei –efficiens puta, finalis, formalis et materialis– singulae singulariter esse afferant et conferant composito; sed res se tota cum omnibus suis partibus et propietatibus idem esse a solo fine totaliter finaliter solum, a forma vero formaliter, a materia passive sive receptive" (p. 31, 9-13).

El mismo principio es aplicado lógicamente al ámbito de lo predicamental, así pues, en el caso en el cual hay muchas causas (subordinadas) del mismo tipo:

> "Rersus etiam, causae eiusdem generis causarum, puta plures causae efficientes vel finales eiusdem rei, si fuerint, non ponunt in numerum, sed una sub altera, inferior in virtute superioris, unica actione eundem effectum numero producunt in causato. Duo enim ut duo semper diversa producunt. Hoc autem potissime necessarium est sentire de omni causa, respectu primae et supremae causae omnium, quae est Deus" (p. 31, 14-20).

Eckhart resume finalmente los «pasos» de su razonamiento en siete puntos. Nos serviremos de ellos para esclarecer su posición, que es directamente antitética con la metafísica tomista de la participación. Esta oposición puede definirse en general como un abandono, por parte de Eckhart, del *synolon* aristotélico de lo real, por la fórmula platónica integral. En otras palabras, como los neoplatónicos, reduce el problema de lo real a la constitución de las formalidades trascendentales, deduciendo de ellas la conclusión ineludible de que se identifican con Dios, y de que Dios absorbe en sí toda su causalidad. Al mencionar los diversos puntos, agregaremos algunas observaciones.

1. *El fundamento de la creación*: "Primum est, quod ens solum esse, unum unitatem, verum veritatem, bonum bonitatem solam significat" (p. 32, 23-24).

Evidentemente aquí es afirmada la *identidad concreto–abstracto*, en oposición directa a las expresiones bien conocidas de Boecio sobre la distinción de *quod est* y *esse*, que habían sido hasta ahora las «normas» obligatorias del pensamiento medieval. También es el punto de partida de todo el «formalismo metafísico» de Eckhart, que, no obstante, había apelado al Filósofo, al exponer el programa de su obra doctrinal:

> "In *quinto capitulo*, quod incipit: «Esse Deus est», habes duo specialiter notanda: Primum est, quod ens solum esse significat, sicut «album solam qualitatem», ut ait Philosophus[78]; similiter unum solam unitatem, verum solam veritatem, bonum solam bonitatem" (p. 2, 22-26). Ya conocemos ese texto.

2. *La modalidad de la creación*: "Secundum est, quod sic quidem creavit omnia non extra se, ut imprudentes falso ymaginantur, sed omne, quod Deus creat sive operatur universaliter, operatur in se, creat in se, videt sive cognoscit in se, amat in se; extra se nichil operatur, nichil novit aut amat. Et hoc ipsi Deo proprium est" (p. 32, 8-12).

---

[78] Ninguno de los editores de ese *Prologus* ha determinado esta cita. Se trata, probablemente, de *Metaph.*, VII, 4, 1029 b 17 ss.

La apelación a Aristóteles, en el punto anterior, tenía la finalidad de mostrar la validez de la única atribución formal. Ese segundo punto da entonces el paso decisivo, que corresponde, analógicamente, al descubrimiento de lo trascendental en el pensamiento moderno. Puesto que aquí se trata, como en toda la especulación neoplatónica, de interpretar la verdad del ser mediante el principio de identidad, como decía Eckhart tan claramente desde el comienzo. Distingue –como ya lo hemos notado– dos especies de juicio: los *de secundo adiacente* y los *de tertio adiacente*. Los primeros tienen un valor de realidad absoluto, y están compuestos de un sujeto, que es el *ens* u otro trascendental, y del verbo *esse*, que, por consiguiente, tiene la función de predicado esencial y absoluto sin más:

> "Secundum est, quod aliter loquendum est et iudicandum de ente, et aliter de *ente hoc*; similiter de uno et de uno hoc, de vero et de vero hoc, de bono et de bono hoc. Cum enim dicitur aliquid ens, unum, verum, bonum, tunc haec singula sunt praedicata propositionis et sunt secundum adiacens; cum vero dicitur aliquid ens hoc, unum hoc, verum hoc aut bonum hoc, puta homo vel lapis et huiusmodi, tunc li 'hoc' et 'hoc' sunt praedicatum propositionis et praemissa communia, puta esse, non sunt praedicata, nec secundum adiacens, sed sunt copula praedicati cum subiecto" (p. 3, 1-9).

En la otra especie de juicio, el predicado es algo particular (*homo vel lapis*) y el *esse* es entonces reducido a funcionar como simple «cópula» que hace abstracción de la existencia del sujeto:

> "Verbi gratia, cum dico: hoc est homo vel lapis, non praedico esse, sed praedico hominem vel lapidem aut huiusmodi aliquid. Propter quod haec est vera: Martinus est homo, nullo homine existente. Non enim dico hominem esse, nec esse praedico, nec terminorum existentiam, sed cohaerentiam. Sic, cum dico rosam esse rubeam, non dico nec praedico rosam esse nec rubedinem esse, sed solam cohaerentiam naturalem terminorum. Unde li 'esse' vel 'est' non est subiectum nec praedicatum, sed tertium extra haec, puta copula praedicati cum subiecto" (p. 3, 9-17).

Así es superada la doctrina aristotélica del *Perihermeneias*, según la cual la semántica del verbo depende del sustantivo, y el verbo mismo «*esse*» *nihil significat*. Para Eckhart, al contrario, el *esse* es el □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ –en lo que está de acuerdo con Hegel– y el sustantivo depende del verbo:

> "Unde li «esse» vel «est» non est subiectum nec praedicatum, sed tertium extra haec, puta, copula praedicati cum subiecto" (p. 3, 16-17).

3. *La inmanencia de la creación*: El tercer punto del epílogo resume simplemente esta doctrina:

> "Tertium est ratio secundi iam dicti, scilicet quia, cum dico aliquid ens, unum, verum, bonum, singulum horum est praedicatum propositionis et ac-

cipitur formaliter et substantive; cum vero dico aliquid esse ens hoc, unum hoc, puta hominem, aut verum hoc, aut bonum hoc vel illud, praemissorum singulum non est praedicatum, sed copula quaedam vel adiacens praedicati" (p. 32).

Los cuatro puntos siguientes, que terminan la primera parte del célebre *Prologus*, dan en forma resumida las aplicaciones principales de esos principios al ser y a la causalidad de Dios. Es necesario releerlos en esta formulación más comprehensiva, para apreciar la lucidez de Eckhart en la conciencia de su innovación:

"Quartum est, quod *solus Deus proprie est ens, unum, verum, bonum*. Quintum est, quod *ab ipso Deo solo omnia sunt, unum sunt et vera sunt et bona sunt*. Sextum est, quod *a Deo omnia immediate habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt, quod bona sunt*. Septimum est, quod *nichil creatum addicit vel confert rebus quippiam entitatis, unitatis, veritatis seu bonitatis*. His ergo ad evidentiam dicendorum praemissis incipiamus et dicamus: Esse est Deus, etc." (p. 32, 15-24)[79].

Según la visión de Eckhart, La estructura de lo real es profundamente diferente de la del tomismo, porque restablece la verticalidad platónica, y desarrolla el formalismo con la más estricta consecuencia. Probablemente esta misma lógica es lo que, en la «*Quaestio Parisiensis*» (posterior, 1302-1303): *U. in Deo sit idem esse et intelligere*[80], lo lleva a establecer el constitutivo formal de la esencia divina en el *intelligere* y no en el *esse*. En ello se ve una clara oposición con la doctina del «*Prologus*», que ya hemos estudiado, o de los lugares paralelos. Tampoco se entiende, por otra parte, cuál es en adelante el sentido y la importancia de la noción bíblica de Dios (*Éxodo*, 3, 14), que es el fundamento de esos textos, de acuerdo con la teología judeo-cristiana.

Es necesario destacar especialmente que la *Quaestio Parisiensis* evita, o incluso rechaza expresamente, las posiciones claves de la doctrina tomista de la participación:

---

[79] Estos últimos puntos reproducen casi literalmente las expresiones del comienzo (p. 3, 18 ss.). Las variaciones que tienen algún interés se encuentran en las proposiciones que corresponden a los puntos V y VII: "Secundum est, quod omne, quod est ens, unum, verum aut bonum, non habet hoc a se ipso, sed a Deo et ab ipso solo" (p. 3, 22-23); "Quartum est, quod, dum aliquid dicitur esse vel ens hoc, unum hoc, verum hoc, bonum hoc, li «hoc» et «hoc» nichil prorsus adiciunt vel afferunt entitatis, unitatis, veritatis aut bonitatis super ens, verum, unum, verum et bonum. *Hoc tamen dicendo non destruimus nec tollimus esse rerum aut esse rebus, sed constituimus*" (p. 4, 1-5).

[80] *Quaestiones Parisienses*, ed. J. Koch (W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin), pp. 37 ss.

a) *El concepto de esse*: El «concepto intensivo» de *esse* –clave central de las doctrinas fundamentales de la metafísica de la participación– no es admitido. Se podría decir incluso que Eckhart, en su crítica, tiene en cuenta precisamente la tesis tomista cuando escribe:

> "Dicunt tamen aliqui quod esse, vivere et intelligere dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se, et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere; vel in comparatione ad participantem, et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse. Ego autem credo totum contrarium. «In principio» enim «erat verbum», quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse" (Koch, pp. 42, 7 - 43, 5)[81].

Debemos observar claramente la continua identificación de *ens* y *esse* en Eckhart.

Por otra parte, se ha considerado, erróneamente, que esta doctrina anuncia el idealismo moderno. La estructura de lo Absoluto en Hegel recuerda más bien, como hemos indicado, la dialéctica del ser intensivo tomista. Se podría creer que Eckhart se ha inspirado en la noción aristotélica de Dios, acto puro de conocimiento (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□)[82], pero nuestro texto no hace ninguna alusión a ello. El argumento propuesto es típicamente platónico: la causalidad como «caída», de tal manera que, si las cosas son «*formaliter entia*», y éstos son causados por Dios, Dios no puede ser llamado *ens*:

> "Principium numquam est principiatum, ut punctus numquam est linea. Et ideo cum Deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, Deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura est in Deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa, et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi (Koch, p. 45, 6-11)[83].

---

[81] Koch remite, con razón, al texto de Santo Tomás: *Sum. Theol.*, Iª, q. 4, a. 2, ad 3 (véase también *C. Gent.*, I, 28) que hemos citado más arriba; véase también el *Comentario sobre el De Divinis Nominibus*, que da la fuente de esta doctrina central del tomismo que Eckhart ciertamente podía tener presente (cf. c. V, lect. 1 completa, sobre todo n. 635, que ya conocemos). En su *Comentario sobre el Evangelio de San Juan*, Eckhart cita la distinción tomista que evidentemente parece admitir (*Expos. in Ev. Io.*, 1, 3-4; ed. Christ-Koch, pp. 52 ss.). Pero los editores han observado también que Eckhart la rechaza en la cuestión arriba mencionada. Es extraño que Seeberg no lo haya advertido, quien da el texto del *Comentario de San Juan* como expresión de la doctrina definitiva (cf. E. Seeberg, *Meiste Eckhart*, Tübingen, 1934, p. 19 y p. 50, n. 21).

[82] *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 34.

[83] La cuestión parisina afirma incluso más claramente el principio de la «caída ontológica»: "Item 9, ens in causa sua non est ens. Nullum enim univocum habet vere rationem causae. Ratio ergo

Eckhart se siente evidentemente encorcetado: habiendo identificado *ens* y *esse* en su formalismo, ahora está obligado a introducir la «*puritas essendi*», que debe ser diferente del *esse*. De este modo, está obligado deformar de manera verdaderamente asombrosa el concepto bíblico:

> "Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondet: «ego sum qui sum», ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: «ego sum qui sum». Non dixit simpliciter «ego sum», sed addidit: «qui sum», ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: «ego sum qui sum». Non dixit simpliciter «ego sum», sed addidit: «qui sum». Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse" (Koch, p. 45, 11-15).

Más adelante trae a colación una cita de Aristóteles, pero de una manera inesperada y bastante extraña, porque pone en el mismo plano en Dios el conocer y la causalidad (pero al hacerlo Eckhart es lógico, como hemos dicho):

> "Sic etiam dico quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit *Aristoteles* quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, sic etiam ego (nego) ipsi Deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia paehabeat, ut sicut non negatur Deo quod suum est, sic negetur eidem (quod suum non est)" (Koch, pp. 47, 14 - 48, 4)[84].

El clima metafísico de esas reflexiones más bien extrañas no es ciertamente el del tomismo. Es una «*via nova*», o más bien un retorno del neoplatonismo al formalismo y al más rígido parmenidismo. También Santo Tomás comprende la derivación de la causalidad en el sentido de una «caída ontológica», como lo hemos visto, pero es establecida en la tensión dialéctica del *esse* (por esencia) y del *ens* (por participación). Al contrario, la «caída ontológica», según Eckhart, atañe a la formalidad pura y al acto como tal, y termina en el no-ser de la mística negativa.

b) *La distinción real de* «*essentia*» y «*esse*»: Eckhart, del mismo modo que Santo Tomás, ha considerado este problema como el centro de la estructura metafísica de lo finito, y siguiendo al Doctor Angélico, a quien tiene sin duda alguna ante su pensamiento, responde afirmativamente en la cuestión parisina:

---

entis descendit a causa. Ergo in descendente ratio entis invenitur. Et ideo in Deo, a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente et per consequens tendit in non-ens nec esse habet" (Koch, p. 54, 1-5).

[84] La cita de Aristóteles se encuentra en el *primer argumento* de la cuestión parisina (cf. nota anterior) con una alusión al texto clásico (*De Anima*, III, 4, 429 a 18) donde Aristóteles introduce el principio de Anaxágoras.

"*U. intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*". Responde categóricamente: "*Et dico quod non*" (49, 4). Pero en su demostración deja de lado la argumentación tomista[85]. La sustituye por su propia teoría de la inmanencia absoluta, formal y real, del *intelligere* sobre el *esse*, que se transforma en el eje de sus once argumentos, y que sería inútil repetir y analizar[86].

Pero debemos recordar que Eckhart se aleja de Santo Tomás desde el primer elemento de la semántica del *esse*. Santo Tomás –como se ha dicho– para explicar las formalidades y las perfecciones de lo concreto, combina la estructura vertical con la horizontal, gracias a la distinción de una doble participación, trascendental y predicamental. Eckhart se mantiene con obstinación en la estructura vertical: eso es su «nominalismo formal»[87]. Distingue *esse* e *intelligere*, porque donde hay *esse* no hay *intelligere*, e inversamente. Éste es quizá el fundamento metafísico de la más célebre tesis de Eckhart, la cual retoma Hegel, especialmente la identificación del ojo de Dios y el ojo del alma en el conocimiento.

c) *El problema de la analogía*: Como consecuencia de su teoría de la «caída formal» de las perfecciones, y de la reducción de la producción causal a la implicación formal, que depende de ella, Eckhart ya no debería admitir ninguna analogía entre sustancia y accidente, ni entre Dios y criatura; y tampoco bajo la forma de atribución según la causalidad (extrínseca). Hemos visto que, si las criaturas son llamadas «*entia*», Dios ya no podrá ser llamado *ens-esse*:

> "In his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, Deus formaliter non erit ens" (p. 46, 7-10).

---

[85] "Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene: quia omnis actio aut est transiens aut manens. Esse autem non est actio transiens, quia talis actio est ad extra, et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire, quia talis actio est infinita vel simpliciter, sicut intelligere, vel secundum quid, ut sentire. Esse autem est finitum, determinatum ad genus et speciem" (p. 49, 5-10). –Es la doctrina expresa de Santo Tomás (*Sum. Theol.*, Iª, q. 54, a. 2). El «*bene*» del comienzo apunta a la apreciación del *intelligere* como actividad infinita, mientras que el *esse* es finito.

[86] Quisiéramos observar incluso otra referencia extraña a Aristóteles, en el Item 6: "Item, ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III *Metaphysicae*. Ut enim ibi dicitur, in mathematicis, quae sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia ut sic solum sunt in intellectu. Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem" (p. 53, 9-13).

[87] La expresión no nos parece exagerada (cf. M. de Gandillac, *Maître Eckhart*, *Traités et Sermons*, Aubier, Paris, 1942; Introduction, p. 18, n. 25).

Lo mismo vale, en un grado formal inferior, para la relación intencional entre sustancia y accidentes:

> "Unde sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter et sibi competit esse formaliter, accidentia non sunt entia nec dant esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale: extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens" (p. 46, 10-47).

Sin embargo, en otro lugar, Eckhart admite más abiertamente una analogía de atribución, aunque exclusivamente extrínseca[88]. Ello contradice la lógica de sus principios, porque hemos leído que «ningún unívoco puede ser causa» (*loc. cit.*, 54, 1 s.), e incluso que "in Deo a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur". Así, la relación entre la causa y el efecto, en la teoría de Eckhart, que la entiende como una «caída formal», debe excluir toda semejanza, y, por consiguiente, no admite ninguna predicación común en sentido propio[89]. Eckhart ignora el «*esse participatum*» de Santo Tomás, que se compone con la esencia. Aun cuando Eckhart hubiera permanecido fiel al principio *Esse est Deus*, sin preferir el *intelligere* en su lugar, para él la analogía también estaría limitada a la pura atribución extrínseca. Incluso se puede decir que toda verdadera analogía habría desaparecido por el hecho de que en tal caso la criatura es considerada como «*non-ens*»[90], habiendo proclamado la identidad de *ens-esse*.

Así pues, en el proceso de Avignon se había definido exactamente el pensamiento de Eckhart: de su concepción del *esse* formal, como la de Platón, deriva su monismo formal, que implica un monismo actualista, y, en consecuencia, la disolución de los términos de la relación entre esencia y *esse*, entre lo Uno y lo múltiple. De esta manera, Eckhart, en vez de avanzar hacia el pensamiento moderno, más bien hizo un retroceso hacia el pensamiento más antiguo: de Avicena a Proclo, a Aristóteles, a Parménides, a Anaxágoras. Un signo evi-

---

[88] Véanse algunos textos que lo prueban, sacados de los escritos publicados en el aparato crítico de Koch (*loc. cit.*, p. 46).

[89] Una formulación «dialéctica» de la analogía se encuentra en el *Comentario sobre el Éxodo*: "Sciendum ergo quod nihil tam dissimile quam creator et creatura quaelibet. Rursus (2º), nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem (3º) nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam Deus et creatura quaelibet sunt dissimilia et similia pariter" (En: O. Karrer, *Meister Eckhart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, München, 1926, p. 375).

[90] K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, Frankfurt am Main, 1935, p. 208, lo ha observado con claridad. Pero el autor se equivoca cuando dice que Eckhart está de acuerdo con Santo Tomás (p. 130 s.), porque no hace la distinción entre la atribución extrínseca en el primero y la intrínseca en Santo Tomás. Ésta, como diremos, es la analogía metafísica fundamental.

dente de ese retorno a lo «simple» es la ausencia, en su doctrina, del *synolon* de acto y potencia, de *esse* por esencia y ser por participación, en el orden ontológico. Se podría pues decir que su neoplatonismo (reducción de lo múltiple al Uno) es especificado por el aristotelismo (el Absoluto como *intelligere* puro). Esto le da una apariencia de parentesco con Hegel. Ciertamente se debe hacer notar la insistencia con la cual Eckhart expresa la esencia del conocimiento por una relación de «negatividad» (formal) frente al ser. No se debe pretender en absoluto encontrar en ello, como se ha pretendido, «la enorme potencia de lo negativo» hegeliano, si no es (¡quizá!) indirectamente, es decir, pasando por su fuente común, Aristóteles.

No deberemos asombrarnos si Heidegger, que ha descubierto la originalidad de este pensamiento, le consagra un día un estudio especial.

La intensidad del «*esse*» en Nicolás de Cusa

a) La vida de Dios

Eckhart nos conduce directamente hasta *Nicolás de Cusa*. En su *Apología* expresa abiertamente su simpatía y su solidaridad con el maestro dominico, particularmente en lo que atañe al punto central, la concepción del ser divino[91].

El pensamiento de Nicolás de Cusa se mueve completamente fuera del tomismo, y su concepción de la divinidad, como *coincidentia oppositorum et complicatio explicatio omnium*, pertenece a la historia del platonismo cristiano. Este pensamiento ha sido caracterizado como una aceptación más integral y consciente de la metafísica neoplatónica –en el sentido de Proclo-Dionisio–, que él ha desarrollado de manera original, con la ayuda de paradigmas y de

[91] Según Nicolás de Cusa, las críticas de Eckhart no lo habían comprendido: "Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem, laudans ingenium et studium ipsius; sed optavit quod libri sui amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptus ad ea, quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse saepe intermiscet, licet per intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiantur" (*Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibanski, in Aedibus F. Meiner, Lipsiae, 1932; pp. 25, 7 ss.). A continución defiende el sentido legítimo de la proposición principal: *Esse est Deus*, incriminada de panteísmo, y cita literalmente las explicaciones dadas por Eckhart, que hemos traído a colación más arriba.

sugerencias aritméticas y geométricas propias, aunque inspiradas por la tradición neoplatónica. No obstante, siendo más experto y más hábil que Eckhart, tiene mucho cuidado en marcar la diferencia entre criatura y Creador, valiéndose del binomio: ser por esencia – ser por participación[92], y atenúa convenientemente la prevalencia del «momento negativo» en el conocimiento de los atributos divinos. Cita a Santo Tomás[93] con respeto y admiración, cuando puede referirse a él para afirmar su propio pensamiento; pero cuando es consciente de que se aleja de él, mantiene un prudente silencio. Los estudios recientes nos ayudan a definir la originalidad de su pensamiento y, al mismo tiempo, a determinar, por contraste, el carácter propio de la metafísica tomista del *esse* como acto.

Con justicia se ha hecho notar que el matematismo de Nicolás de Cusa no expresa el método propio y último del conocimiento del Absoluto, sino más bien una etapa preparatoria. Entonces, la noción de Dios como *coincidentia oppositorum* constituye sólo el momento simbólico y anagógico, y, por consiguiente, preliminar al conocimiento que deberá ir «*ultra coincidentia contradictoriorum*». Ello es lo que constituye la «*visio Dei*», tanto por parte de Dios como por parte de la criatura. Ése es también el objetivo del *De visione Dei*, donde descubriremos, pues, la fisionomía propia del pitagorismo teológico que muestra hasta la evidencia la inflexión eckhartiana de la preeminencia del *intelligere* sobre el *esse*.

En consecuancia, la visión pura y el conocimiento primario no es sólo la medida, perfección y acto del *esse*, sino su origen mismo y su fundamento; del mismo modo, pues, que para Eckhart el origen del ser es eternamente necesario, y la creación es idéntica a la palabra como procesión eterna:

> "Unde in otio coicidentiae oppositorum quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus, te Domine videre incipio. Nam ibi es ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem: et ubi videre coincidit cum videri, et audire cum audiri, et gustare cum gustari, et tangere cum tangi, et loqui cum audire et creare cum loqui"[94].

---

[92] Véase por ejemplo una alusión interesante a la participación trascendental y predicamental en *De coniecturis*, l. I, c. 13; ed. Paris, fol. XLVIII a; l. II, c. 8, ed. cit., fol. LVI a.

[93] M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, espec. pp. 247 ss., 271 ss.) ha señalado cada vez esas convergencias y divergencias. Según este autor, el cusano tenía la convicción de haber superado, mediante la asimilación de Proclo, la ontología tomista (cf. *Oeuvres choisies de N. de C.*, Paris, 1942, p. 22).

[94] *De visione Dei*, ed. Paris, fol. CII v. –Para la puntuación, tengo en cuenta la traducción alemana de E. Bohnenstädt, *Nicolas von Cues, Von Gottes Sehen* (Philos. Bibl., Bd. 219), F. Meiner, Leipzig, 1942. Me valgo también de la traducción francesa de E. Vansteenberghe (Louvain, 1925).

Una vez más, el principio parmenídeo de la unidad del ser, o «silogismo de la identidad», se transforma en determinación última de la verdad. Es subir desde las criaturas al Creador, pero según la manera en que los rayos infinitos se reunen y se identifican en el centro único, y las imágenes infinitas en el Arquetipo único. Allí, entrar y salir –para Dios, aunque no para nosotros– coinciden. Por ello ahora Dios es ubicado más allá de la «*coincidentia oppositorum*».

El origen de la criatura es, pues, la vida misma de Dios; es, por así decirlo, el lado exterior de lo que en el interior es la vida divina para Dios mismo:

> "Si ego viderem sicut visibilis sum non essem creatura; et si tu Deus non videres sicut visibilis es, non esses Deus omnipotens. Ab omnibus creaturis es visibilis et omnes vides; in eo enim quod omnes vides, videris ab omnibus. Aliter enim esse non possent creaturae, quia visione tua sunt" (*loc. cit*.).

Nicolás de Cusa está deslumbrado por esta visión del flujo y reflujo entre la vista de Dios y el ser de las cosas: "*Quia si te non viderent videntem, a te non caperent esse: esse creaturae est videre tuum, pariter et videri*…". Hay pues una coincidencia perfecta del conocimiento de Dios con la creación, en sus dos momentos: activo (en Dios, en cuanto causa) y pasivo (en las criaturas, en cuanto efectos):

> "O vis infinita! Concipere tuum est loqui. Concipis caelum, et est uti concipis. Coincipis terram, et est uti concipis. Dum concipis, vides et loqueris et operaris (*et*) qucquid dici potest"[95].

Lo que se destaca en este razonamiento –igualmente, y quizá incluso más que en el de Eckhart–, es la fidelidad al esquema neoplatónico de la «*processio rerum*». Por el hecho mismo de que está vinculada directamente con Dios, y libre de los estorbos de «intermediarios formales», adquiere una vinculación aun más íntima con la eternidad divina. Las expresiones de Nicolás de Cusa se siguen con una coherencia sin fallas, y se corresponden, con el realismo más resuelto, con el «círculo» perfecto en el cual ha insertado la estructura del ser y del pensamiento:

> "Unicus enim conceptus tuus, qui est et verbum tuum, omnia et singula complicat… Sic video, Domine, post tuum conceptum, nihil esse; sed sunt omnia quia concipis. Concipis autem in aeternitate. Successio autem in

---

[95] *Loc. cit.*, fol. CIII r. –Las traducciones alemanas (p. 84) y francesa (p. 46) repiten «*operaris*» en el último inciso, según lo que la lógica de la argumentación parece exigir. –El principio que acaba de ser enunciado es repetido también en el c. XII, y tiene un valor sistemático: "Quia in tantum res est, in quantum tu eam vides, et ipsa non esset actu nisi te videret: *visio enim praestat esse quia est essentia tua*" (ed. cit., fol. CIII v.). Una vez más, la tesis de Eckhart pone el constitutivo de la esencia divina en el *intelligere*.

aeternitate est sine successione ipsa aeternitas, ipsum verbum tuum. Domine Deus, rem aliquam quae nobis temporaliter apparet, non prius concepisti quam est" (*loc. cit.*, fol. CIII r.).

Así, el «muro» de la *coincidentia oppositorum* sólo expresa una primera etapa de nuestro conocimiento de Dios. Debe preparar una especie de «paso al límite», que Nicolás de Cusa quiere realizar en el tratado destinado a edificar a los monjes de Tegernsee. Revela quizá el mayor esfuerzo de su pensamiento, marcado por la profundización o la nueva transposición del □□□□□□□□□□ platónico en clave cristiano-agustiniana (como anteriormente en Eckhart).

b) Trascendencia divina y «Diremtion» de las criaturas

La *Diremtion* de las criaturas partiendo de Dios debía explicarse, en el formalismo absoluto de Eckhart, mediante la diversidad de las esencias particulares, del *esse hoc et hoc*: Dios y el mundo tienen una relación tal como entre el ser y la nada. Nicolás de Cusa ha introducido la *coincidentia oppositorum* como definición de Dios. Al mismo tiempo sostiene, con Eckhart, que la esencia de Dios es el *intelligere* puro, en el cual, como hemos visto, se despliega la causalidad. Así pues, ciertamente ve la dificultad y la presenta expresamente, especialmente cuando una creación de cosas diferentes de Dios se hace imposible, puesto que la creación divina, idéntica a su conocimiento, tiene como finalidad a Dios mismo. Dios se crea a Sí mismo[96].

La respuesta debe ser dada por la □□□□□□□□□□. Consiste en transfereir a la criatura tanto el *creare* como el *creari*, lo que también me parece perfectamente coincidente con el pensamiento de Eckhart:

"Creare enim tuum est esse tuum, nec est aliud creare pariter et creari quam esse tuum omnibus communicare ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneas absolutus. Vocare ad[97] esse quae non sunt, est communicare esse nihilo; sic vocare est creare, communicare est creari. Et ultra hanc

---

[96] He aquí la dificultad: "Si videre tuum est creare tuum et non vides aliud a te, sed tu ipse es obiectum tui ipsius (es enim videns, visibile atque videre): ¿quomodo tunc creas res alia a te? Videris enim creare teipsum, sicut vides te ipsum" (*Op. cit.*, c. XII, fol. CV r. La puntuación es nuestra.).

[97] La ed. Paris dice por error *ab* en vez de *ad*. –La traducción alemana dice *creari*, en vez de *creare*: *Erschaffen, Erschaffenwerden*, lo que parece demasiado débil.

coincidentiam creare cum creari, es tu Deus absolutus et infinitus, neque creans neque creabilis, licet omnia id sint quod sunt, quia tu es"[98].

El texto no nos parece en absoluto claro. La primera expresión «*vocare est creare*» puede incluso comprenderse fácilmente en el contexto. Pero la segunda: «*communicare est creari*» es más obscura, porque se ha afirmado la identidad de todos los diversos momentos, y, según la gramática y la lógica, «*communicare*» tiene como sujeto a Dios, mientras que «*creari*» se remite a las criaturas. En resumidas cuentas, Nicolás de Cusa debe explicar la *Diremtion* de lo múltiple partiendo del Uno, el «salto» de la creación, y allí no se ve con claridad. Pero se ve –al menos tenemos la impresión– que la *coincidentia oppositorum* finalmente queda transpuesta de Dios a las criaturas, y que Dios es presentado como «*oppositio oppositorum sine oppositione*».

Es el «paso al límite» decisivo en todo el sistema metafísico de lo real que quiere alcanzar el Uno partiendo de lo múltiple. El punto de vista de Nicolás de Cusa, y de toda la escuela a la cual pertenece (Eckhart, Proclo…), es una coincidencia más profunda que la que se ve en la superficie de los razonamientos. Es la coincidencia, no sólo de los «contrarios formales» en la trascendencia de la □□□□□□□□□□ platónica y de la □□□□□ de Dionisio, sino de los dos momentos, el activo y el pasivo, con respecto al acto como tal[99].

Esa superación o «salto» –que según Santo Tomás, y en esencia también en Hegel, debe buscarse en el *esse* intensivo– para Nicolás de Cusa debe situarse en el concepto de infinitud. Ciertamente esto está de acuerdo con el matematismo de su filosofía, pero ante todo es una manifestación de fidelidad a la inspiración proveniente de Eckhart. Se lleva a cabo una especie de proceso de «disolución ascendente», pero esta *Aufhebung* se hace aquí en un sentido opuesto a la concepción hegeliana. Hegel, en efecto, afirma que los estados inferiores permanecen conservados en las síntesis superiores, pero aquí son disueltos en la unidad, que es una simplicidad indiferenciada[100]. Por consi-

---

[98] Ed. cit., fol. CV r. –Cf. la traducción alemana, p. 189, nota 6: allí se cita conjuntamente a Escoto Eriúgena y a Santo Tomás. Es evidente que esos dos autores proponen soluciones completamente opuestas.

[99] Para los antecedentes de la «*coincidentia*» en el pensamiento clásico, véase E. Hoffmann, *Die Vorgeschichte der Cusanischen coincidentia oppositorum*, en N. von Cues, *Über den Beryll*, Leipzig, 1938, pp. 1-35. –Véase también P. Wilpert, *Das Problem der Coincidentia in der Philosophie des N. von Cues*, en J. Koch, *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden, 1953, pp. 39 ss.

[100] Aquí, Nicolás de Cusa corre el riesgo, por su lenguaje totalmente enrarecido, de desorientarnos con un galimatías: "Tu, Deus meus, es ipsa infinitas absoluta, quam video esse finem infinitum; sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine. Tu Deus es tui ipsius finis, quia es

guiente, se puede aplicar a Nicolás de Cusa, como a Eckhart, la observación de que semejante dialéctica no es, en el fondo, una preparación para la dialéctica hegeliana, sino más bien un retorno a la dialéctica del inmovilismo parmenídeo, platónico y de Spinoza, que Hegel quizo superar.

c) La infinitud divina y la superación de la causalidad

Para la filosofía de la identidad pura –que en el pensamiento moderno se encuentra expuesta por Hegel, no sin incertidumbres y ambigüedades, y cuyo modelo auténtico debe buscarse en el platonismo antiguo, al cual retornan Eckhart y Nicolás de Cusa– el término último de la resolución dialéctica debe ser simple e infinito, debe ser definido por la *antítesis* radical con respecto a todo lo que tenga carácter finito. Ese «paroxismo de la negación» ha conducido a los místicos heterodoxos, con mayor coherencia que a las filosofías dialécticas, a identificar a Dios con la «nada», eliminando de Dios toda relación con la positividad del ser y con la causalidad. Nicolás de Cusa, aunque siempre es cauto en sus expresiones, parece no obstante rechazar toda reserva, para exaltar en la infinitud de Dios –tomada, por así decirlo, inmediatamente– su separación total de las cosas, que, sin embargo, abarca y contiene:

> "Video te ipsam infinitatem esse, et ideo nihil est tibi alterum vel diversum. Infinitas enim non compatitur secum alteritatem; quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam. Omnia enim includit et omnia ambit infinitas absoluta…"[101].

El concepto de la infinitud positiva tiene su origen en el neoplatonismo, como tentativa de solución del problema central de la dialéctica platónica de la participación de los géneros entre sí, y en las hipóstasis supremas. En los pensadores cristianos, como Nicolás de Cusa, lo infinito se vuelve comprehensivo incluso en el orden real. Esta comprehensión de la infinitud es presentada incluso con una relación explícita con el *esse*. Pero ésa es más bien una expresión

---

quicquid habes. Si habes finem, es finis. Es finis infinitus, quia tui ipsius finis: quia finis tuus est essentia tua, essentia finis non terminatur seu finitur in alio a fine sed in se. Finis ergo qui est suipsius finis, est infinitus, et omnis finis qui non est suiipsius finis, est finis finitus. Tu, Domine, quia es finis omnia finiens, ideo es finis cuius non est finis, et sic finis sine fine seu infinitus" (*Op. cit.*, c. XIII, fol. CV v).

[101] *Op. cit.*, c. XIII, fol. CV v.

puramente tradicional, porque la dialéctica negativa, que podemos llamar dialéctica de la abstracción absoluta, pronto se impone:

> "Nihil igitur est extra eam. *Nisi enim omne esse includeret in se infinitas*, non esset infinitas; quia si non esset infinitas, neque tunc esset finis neque tunc aliud nec diversum quae sine alteritate finium et terminorum esse non possunt. Sublato igitur infinito, nihil manet"[102].

Este infinito es llamado «medida de todas las cosas» –más allá de toda igualdad y desigualdad– en la cual, según Nicolás de Cusa, como también para Eckhart, toda cosa deja de ser lo que es. Y ello vale no sólo para una cosa como la línea, sino para cualquier determinación real y formal, ya sea en el orden de los principios o bien en el de las causas:

> "Cum dico infinitam lineam, tunc linea attrahitur in infinitum; desinit enim linea esse lineam quando non habeat quantitatem et finem. Infinita linea non est linea, sed linea in infinitate est infinitas. Et sicut nihil addi potest infinito, ita infinitum non potest ad aliquid contrahi, ut sit aliud quam infinitum".

Ese principio debe ser entendido, con respecto a toda la dimensión de la «cualidad» ontológica, en una superación radical, que Eckhart aparentemente ha evitado. La conclusión que sigue inmediatamente lo demuestra:

> "Infinita binitas non est bonitas, sed infinitas. Infinita quantitas non est quantitas, sed infinitas: et ita de omnibus. Tu es Deus meus, cuius magnitudinis non est finis. Et ideo video te immensurabilem omnium mensuram, sicut infinitum omnium finem".

Y he aquí la última «abstracción»:

> "Es igitur, Domine; quia infinitus sine principio et fine, es principium sine principio, et finis sine fine, es principium sine fine et finis sine fine. *Es principium sine fine et finis sine principio, et ita principium quia finis, et ita finis quia principium. Et neque principium, neque finis, sed supra principium et finem: ipsa absoluta infinitas semper benedicta*"[103].

Ciertamente es difícil concebir lo que podría ser aún ese infinito, enrarecido de tal manera que ya no se lo puede llamar comienzo ni fin. Pero eso era también la «metafísica de la imágen» en el pensamiento de Eckhart[104]. Entonces,

---

[102] *Op. cit.*, c. XIII, fol. CV v.

[103] *Op. cit.*, c. XIII, fol. CV r.

[104] Cf. las referencias de Koch en su edición del *Comm. in Io.*, 1, 1-5; I, 19. En el mismo tratado del que hablamos, un poco más arriba, encontramos la expresión más fuerte y ciertamente sintomática, según nos parece, de esta dialéctica. Nicolás de Cusa retoma allí su noción de la infinita (Dios) identidad de «*esse*» y de «*posse*» (*Possest*): "Videris igitur mihi, Domine, quasi posse esse

¿qué puede significar el conocimiento que ha tomado la forma de una «fuga fuera del ser»?

El alcance de los análisis precedentes nos parece evidente: Eckhart y Nicolás de Cusa pertenecen a un mismo movimiento doctrinal bien definido, que se puede denominar «parmenidismo cristiano», en el sentido antes indicado, y ellos son sus principales representantes. Es, pues, inútil intentar una reducción, ya sea al pensamiento moderno, del cual serían sus precursores, o bien al tomismo, del cual habrían retomado sus temas fundamentales. Sin embargo, durante más de medio siglo la crítica ha dudado entre esos dos puntos de vista. En realidad, ese formalismo absoluto retoma más bien la dirección de Escoto Eriúgena y de los platónicos medievales de la escuela de Chartres[105], nutriéndose del estudio directo de las fuentes neoplatónicas, particularmente de Proclo. Las demás interpretaciones son el fruto de la intención sistemática de presentar a esos pensadores, y sobre todo a Eckhart, como los defensores del panteísmo o del pluralismo, según las tendencias de los intérpretes. Ésa es una interpretación muy superficial. Es ineficaz en el plano histórico-crítico, y totalmente inútil en el plano especulativo, que nos interesa más inmediatamente en esta investigación de la última especificación teórica del tomismo.

La idea del pluralismo óntico es, en efecto, una posición admitida tanto por Eckhart como por Nicolás de Cusa. Desde el punto de vista histórico-crítico, no cabe duda de que Eckhart jamás identificó en el plano estático la criatura y el Creador. Afirma ante todo la dualidad semántica de *ens* y *esse*, y, cuando identifica *ens-esse*, conserva siempre la «separación» (incluso excesiva) de Dios, como *intelligere*, frente al *esse*. Sus respuestas a los censores de Avignon pue-

---

absolutum et infinitum, formabile et terminabile per omnem formam. Dicimus enim potentiam materiae formabilem esse infinitam quia numquam penitus finietur. Sed respondes in me, lux infinita: absolutam potentiam esse ipsam infinitatem, quae ultra murum est coincidentiae, ubi posse fieri coincidit cum posse facere, ubi potentia coincidit cum actu… Tu, igitur, Deus, qui es ipsa infinitas, es ipse unum Deus, in quo video omne posse esse actu". En ello se ve también un fugaz reaparecer del *esse*, absoluto formal: "Quicquid enim est in infinito esse, est ipsum esse infinitum simplicissimum. Ita posse esse omnia in infinito esse, est ipsum infinitum esse. Similiter et actu omnia esse in infinito, est ipsum infinitum esse. Quare posse esse absolutum et actu esse absolutum in te, Deo meo, non sunt nisi tu, Deus meus infinitus. Omne posse esse tu es, Deus meus" (*Op. cit.*, c. 15, fol. CVI v - CVII r).

Sabemos que Nicolás de Cusa ha dedicado a la noción de Dios como *Posse-esse* el tratado posterior *De Possest* (1460). Allí se lee que *Posset* es el nombre propio de Dios que corresponde al *Ego sum qui sum* del *Éxodo*, 3, 14 (ed. Paris, fol. CLXXVI r). Cf. también la obra que escribió más tarde, en 1463, *De venatione sapientiae*, c. 13.

[105] Véase por ejemplo para la noción de *Posset* de Nicolás de Cusa, una referencia explícita a Thierry de Chartres en la traducción alemana de E. Bohnenstadt (Leipzig, 1947, p. 85, nota 25).

den ser interpretadas en el sentido de una auténtica declaración de pluralismo, hecha de buena fe.

El problema de la «*scintilla animae*» atañe al aspecto dinámico de las relaciones entre el espíritu finito y el Absoluto. Sin lugar a duda, se prestaba al equívoco de la identidad en acto del alma de Dios, sobre todo en el intelectualismo místico de un Eckhart. Esta doctrina audaz fue quizá sugerida, o al menos esbozada, por la tendencia, también de origen aviceniano, de quienes identificaban el intelecto agente con Dios[106].

El problema del Uno y de lo múltiple es un elemento esencial de toda filosofía, en vista de que es reflexión sobre los datos inmediatos, que son una multiplicidad de objetos, de presentaciones fenoménicas. La tarea de la reflexión filosófica es determinar la verdad de ser de los datos y de los objetos múltiples. Y, como hemos visto, el principio de Parménides no ignoraba lo múltiple, que es dato de la experiencia, es decir, de la apariencia, pero le negó la «verdad de ser», que es el objeto de la razón. Los filósofos que (en la antigüedad, en el cristianismo y en la época moderna) han seguido más de cerca a Parménides –Eckhart y Nicolás de Cusa[107] ciertamente deben ser enumerados entre ellos–, han unido, sin dudar, la verdad del ser a su unidad real de Absoluto, porque es evidente que el Absoluto sólo puede ser único. Así pues, el problema de la fundamentación de la verdad, desde el punto de vista teórico, ante todo no se refiere a la cuestión del pluralismo y del monismo en cuanto tales, sino que es remitido hacia atrás hasta las raíces mismas, especialmente a la cuestión del sentido del ser y de lo que es, lo que ya resuelve por anticipado esa primera *Diremtion* de la semántica filosófica. Por consiguiente, la divergencia de los sistemas debe ser buscada en la determinación primaria del ser por la cual el espíritu penetra la verdad.

---

[106] En particular la escuela que es llamada la primera escuela agustiniana (Alejandro de Hales, San Buenaventura, Roger Bacon, Mateo de Aquasparta… Cf. M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre von* □□□□□□□□□□□□□□□, en «Sitzgb. d. Bayer. Akad. d. Wiss.», Philos.-hist. Klasse, Jahrg., 1936, 4; München, 1936, pp. 8 ss., 85 s.).

[107] Sobre el parmenidismo de Nicolás de Cusa, véase E. Hoffmann y R. Libanski, *Cusanus Texte,* «*Dies Sanctificatus*» *vom Jahre 1439*, en «Sitzgb. d. Bayer. Akad. d. Wiss.», Philos.-hist. Klasse, Jahrg., 1928/29, 3 Abh., Heidelberg, 1929, pp. 42 ss. Los autores dicen que en la obra de Nicolás de Cusa "…los temas de pensamiento griegos, liberados del mosaico de ideas de la escolástica, tomaron una nueva vida independiente que se elabora en sistema" (p. 43; e *ibid.*, n. 2: "Es la «novedad» de Nicolás de Cusa"). En realidad, como veremos enseguida, la obra de Nicolás de Cusa está conectada con una escuela escolástica bien determinada, la del avicenismo de los albertistas.

Ello aparece a simple vista al examinar el art. 43 de la condena de Eckhart, que reproducimos de forma completa:

a) "Quidquid non habet esse, hoc est nichil".

b) "Nulla creaturarum habet esse quia esse creaturarum dependet ex praesentia Dei".

c) "Si Deus ad ictum oculi se averteret tunc creaturae redigerentur in nichilum".

d) "Ego dico aliquando et est verum: qui acciperet totum mundum una cum Deo ille non haberet plus quam si ipse solum Deum haberet"[108].

El sentido de las proposiciones incriminadas es evidente cuando se las ve desde la perspectiva de las exigencias del principio parmenídeo de la verdad del ser. Se lo puede leer textualmente en las proposiciones a) y b), que forman la médula y el momento crítico de la controversia frente a la doctrina de Santo Tomás, cuya autoridad no es efectivamente invocada por este artículo, mientras que sí lo es por el artícuo siguiente. Las afirmaciones c) y d) son indiscutibles para el cristiano. La del punto c) es una *auctoritas* de San Gregorio Magno generalmente admitida[109]; y d) es la expresión de la trascendencia absoluta y de la perfección de Dios, Primer Principio creador del mundo. El punto neurálgico del problema está en las dos primeras afirmaciones, que nos revelan precisamente dónde se aleja Eckhart del tomismo. En efecto, para Eckhart, el parmenidiano cristiano, *ens* y *esse* coinciden. Las criaturas poseen como propia *sólo* su esencia, y existen por el influjo de la causalidad divina. En consecuencia, puede decir que la criatura no sólo no es el *esse*, sino incluso que «*non habet esse*». Al contrario, Santo Tomás hace la distinción entre Dios –*esse* (*subsistens*) – y la criatura –*ens* compuesto de esencia y de *esse* participado–, que no es el *esse* divino, sino un acto creado. Por consiguiente, la diferencia entre ambos maestros dominicos consiste en esto: mientras que para el aristotélico Santo Tomás la causalidad divina del *esse* tiene un término inmanente en la criatura (el *esse* o el «*actus essendi*» participado, que se compone con la esencia concreta), para el parmenídeo neoplatónico Eckhart, la causalidad divina no tiene ese término fuera de sí, y es concebida, de la misma manera que en Avicena, como un «flujo» y como un rayo de la presencia divina, que va a iluminar la opacidad de la

---

[108] G. Théry, *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, en «AHLDMA», I, 1926, p. 247. (Cf. la edición anterior de A. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, Münster i. W., 1923, p. 56). El artículo citado aparece en todos los actos de acusación (cf. G. Théry, *art. cit.*, pp. 205, 218, 236).

[109] Cf. *Moral*, XVI, 37: "Omnia in nihilum deciderent nisi ea manus Omnipotentis contineret" (*PL*, 75, 1143). –Véase *De Pot.*, q. 5, a. 1: *Sed contra*, *Praeterea*; *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 1.

nada de las criaturas. La diferencia es capital, y confirma la importancia decisiva que tiene en el tomismo la noción de participación, como fundamento del *synolon* real, tanto en el orden predicamental como en el trascendental, y más aún y particularmente en este último. Eckhart acepta, pues, el principio de Dionisio: *Deus est esse omnibus existentibus*[110]. Santo Tomás lo había insertado en la trama de las causas, según el esquema aristotélico. En este sentido, Santo Tomás ha sido un revolucionario, como hemos dicho, y su posición es una excepción, mientras que Eckhart se muestra conservador, puesto que su posición coincide –con respecto a la significación metafísica– con la posición de quienes no conocen y no aceptan esta distinción real. Ella estaba representada, ante todo, por toda la corriente del avicenismo cristiano, que se presentaba a Santo Tomás sobre todo en las doctrinas de Guillermo de Auvergne y de Alberto Magno[111].

Creemos que la fuente próxima de la posición de Eckhart, dominico alemán que residió en Colonia, ha sido Alberto Magno. Releamos el siguiente texto de su *Summa Theologica*:

> "Est compositio secundum rationem et composito secundum rem. Secundum rationem duplex compositio invenitur: [...] Secundum genus compositionis est quando duo vel plura ita conveniunt ad unum constituendum, quod unum illorum est sicut cuius est actus et esse, et alterum sicut quo effective vel formaliter vel utroque modo est esse in illo, et haec vocatur compositio ex quo est et quod est. Quod enim est, non est ex se in actu essendi, sed dependet *ad aliud* a quo effective vel formaliter vel utroque modo accipit esse. Et hoc est quod dicit Boethius in libro *De Hebdomadibus* sic: Quod est habere aliquid potest praeter id quod ipsum est; esse vero nihil admixtum habet. Sicut enim dicit Avicenna, quod est secundum seipsum et nihil et ex nihilo est, sed esse sibi est ab eo quo est efficienter vel formaliter vel utroque modo, et ideo dicit Boethius quod in omni creato aliud est quod est, et aliud est quo est. Isti ergo duo sunt modi compositionis qui sunt in esse secundum rationem"[112].

Es exactamente el mismo clima ideológico de Eckhart. No se comprende la conclusión polémica de Meersseman cuando escribe contra Pangerl, quien atribuye a Alberto la única «*compositio secundum rationem*»: "Con toda probabili-

---

110 Dionisio, *De Div. Nom.*, c. V, § 4: □□□ (P. G., 3, 817 D).

111 Para Guillermo, cf. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, Milano, 1930, pp. 78 ss., 188 s.

112 Alberto Magno, *S. Theol.*, II, q. 3, m. 3, a. 2, en G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Paris, 1933; I, pp. 58-60.

dad aquí pensaba en una distinción real, aunque no lo dice en ninguna parte expresamente. Más de un texto da la ocasión de proponer a Alberto como el gran defensor de la «*distinctio rationis*»[113]. La excelente documentación sobre el avicenismo que Meersseman nos da, indica precisamente la tendencia metafísica que Santo Tomás, a pesar de sus primeras simpatías por Avicena, siempre ha combatido. Una prueba continua del avicenismo albertista, que niega la distinción real tomista, es aportada por el tratado *De esse et essentia*, escrito por el albertista Juan de Casanova en 1423, editado cuidadosamente por Meersseman. Leamos por ejemplo la prop. IV:

> "In rebus creatis quod est, in quantum quod est, de se nihil est. Hinc est quod esse, quod est actus essentiae, capere non potest, nisi tangatur aliqua causalitate causae efficientis, virtute cuius de nihilo in esse surgit et iterum in nihilum tenderet nisi communicabilitas primi, ut dicunt philosophi, quae semper in actu est, continue a se esse exsereret"[114].

El maestro Juan, fiel discípulo de Alberto, dice a continuación expresamente que quiere refutar la distinción real entre esencia y *esse* que enseña Santo Tomás[115]. Aymeric del Campo sigue estrictamente a su maestro Juan de Casanova, y escribe en el mismo sentido y con el mismo estilo. Al mismo tiempo, se forma en la orden dominica una tendencia concordista, testimoniada por el *Tractatus concordiae* de Gerardo del Monte, dirigido contra el *Tractatus problematicus* de Aymeric del Campo[116].

Remitida así a su verdadero origen especulativo, la determinación de la distinción entre esencia y *esse* nos brinda el «*punctum discriminationis*» entre la interpretación parmenídeo-aviceniana de la participación, y la de Aristóteles-Santo Tomás. He aquí su sentido: para la primera interpretación, el *esse* es un «flujo» de causalidad, y, por consiguiente, sigue siendo trascendente en sí; para la segunda, es un principio (*actus essendi*) constitutivo de lo real –que es el término de la causalidad– que, en consecuencia, se hace inmanente a lo real singular como tal. Ambas corrientes pueden hablar de «participación», pero el sentido de los términos y la orientación doctrinal son opuestos[117].

---

[113] "Aller Warscheinlichkeit nach hat er hier eine Realdistinktion gemeint, ausdrücklich sagt er es jedoch nirgends, und mehr als eine Stelle bietet ANLASS dazu, Albert als Vertreter der 'distinctio rationis' hinzustellen" (G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Paris, 1933; I, p. 70).

[114] Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Paris, 1933; I, pp. 99 ss.

[115] Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Paris, 1933; I, pp. 101 ss.

[116] Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Roma, 1932; fasc. II, pp. 14 ss.

[117] Un tomista belga, testigo inmediato de las diatribas entre tomistas y albertistas, lo ha destacado muy claramente. Cf. M. Grabmann, *Der Belgische Thomist Johannes Tinctorius (+1469) und die Entstehung des Kommentars zur «Summa Theologiae» des hl. Thomas von Aquin*, en «Studia

Esta explicación es válida también para el pensamiento de Nicolás de Cusa, que en ella encuentra una confirmación. Mientras que el avicenismo de Eckhart ha precedido, y, quizá, estimulado la formación del albertismo, la doctrina de Nicolás de Cusa refleja el albertismo de Colonia en el tiempo de su mayor florecimiento. En efecto, se ha probado que Nicolás de Cusa ha recibido una incitación directa con respecto a su *coincidentia oppositorum* por parte de Alberto, en particular por Aymeric, cuyas obras tenía en su biblioteca[118]. Aymerich desarrolla el principio de la *coincidentia* con una forma primitiva, como lo muestra un texto de su *Compendium divinorum* inédito (Tr. II: *De primo universitatis entium principio*, *Theor*. I):

> "Ex quo accipitur quod causalitas trium causarum agentium, scilicet formae, efficientis et finis omnimodo hoc identifica(n)tur in primo. Quapropter iuste censetur primum omnibus esse intimissimum, tamen nulli inclusum; intimissimum quidem, quia est universorum forma; non inclusum, quia est forma informans, quae coincidit cum efficiente in specie tantum et non numero, eo quod talis forma dependet ab efficiente secundum essentiam et secundum actualem existentiam; sed est forma efficientiae et fontaliter formans propter *omnimodam coincidentiam* ipsius cum efficiente et fine. Etenim efficiens et finis sunt secundum totum genus ipsorum creaturae extrinsecae. Igitur pri-

---

Mediaevalia» (Misc. R. J. Martin), Bruges, 1948, p. 423. –Ya hemos dado el texto: véase *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., p. 268.

Entonces se puede admitir sin duda la influencia decisiva del neoplatonismo en la formación del pensamiento occidental, en particular el de Proclo: "The Latinised Proclus was thus of marked influence on the conception of Platonism and gave rise to some fundamental concepts of modern philosophy, such as Cusanus' and Bruno's doctrine of the 'coincidentia oppositorum'". Esta penetración de la savia especulativa neoplatónica se revela verdaderamente constitutiva en la formación del pensamiento cristiano, comprendido Santo Tomás: "The two chief exponents of the Latin and of the Greek Christian branches of the indirect tradition, Augustine and Denys the Areopagite, combine from the ninth century to form, as it were, an element which may be termed the Christian transformation of Neoplatonism, the effect of which is felt throughout the Middle Ages and which even in Saint Thomas is powerful enough to limit and counterbalance in a way his strict Aristotelianism. Thus modern historians, considering this point together with the strong influence of the pagan and Arabic currents, were led to believe that mediaeval Platonism was at bottom only a form of Neoplatonism, and to regard Plotinus, with Aristotle, as the real master of the Middle Ages" (R. Libansky, *The Continuity of the Platonic Tradition, during the Middle Ages*, I, London, 1950, pp. 26 s.).

[118] Cf. R. Haubst, *Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, en «Studia Albertina», Münster i. W., 1951, pp. 422 ss., espec. 437-444. –Id., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, 1952, pp. 88 ss.

mum omnibus existens intimissimum secundum vim formae est nulli inclusum secundum vim efficientis et finis"[119].

Así pues, es evidente que tanto Eckhart como Nicolás de Cusa siguen una tendencia doctrinal bien precisa, que en adelante puede ser considerada como individualizada con exactitud.

Dialéctica hegeliana, analogía eckhartiana y analogía tomista

Aunque se pueda considerar como desviada la tesis de que Eckhart fue un precursor del monismo antropológico idealista y nazi[120], es necesario no obstante admitir que ha tenido el mérito de haber percibido claramente toda la dificultad de un pluralismo completamente extrínseco, y de haber llevado a sus últimas consecuencias el parmenidismo aviceniano. Incluso reduciendo a sus verdaderas proporciones el alcance de su sistema, debemos reconocer que las fórmulas que expresan la relación entre lo finito y lo infinito en Eckhart son muy parecidas a las fórmulas de la metafísica idealista. Del mismo modo que para el idealismo lo múltiple pertenece a lo inmediato empírico, y no tiene el carácter de verdad antes de hacerse mediato como «momento» de lo Absoluto, así para Eckhart la criatura en sí es nada, y es lo que es (verdadera, buena, viviente, inteligente) en cuanto es –considerada como ser– en el *ens-esse*, *verum*, *veritas*, *bonum*, *bonitas*, *vivens*, *vivere*, *intelligere*…, que es Dios. Todo ello se refiere al «contenido» de esas dos tendencias especulativas en la medida en que se encuentran, a distancia, en el neoplatonismo de Proclo. Pero hay una diferencia profunda de método, porque, aun cuando Eckhart dice que las criaturas son *purum nichil*, sin embargo son «realmente» lo que son (*imagines*, *vestigia*…), y no fenómenos o puras apariencias. La diferencia esencial se encuentra en la «dirección opuesta» a la relación entre finito e infinito.

Hegel afirma: "*Sin el mundo, Dios no es Dios*" –fórmula panteísta, irreconciliable con el cristianismo; Eckhart dice: "Omnis creatura [fuera de, sin…

---

[119] Cod. Mog. 610, fol. 121 r. –El texto es publicado por R. Haubst, *Das Bild des Einen*…, Anhang A, p. 332.

[120] Esta interpretación tuvo sus comienzos en von Baader; Hegel la adoptó; y gozó de la estima de H. Martensen, A. Lasson, H. Schwarz, W. Lehmann, R. Otto, H. Heimsoeth, E. Hirsch y particularmente de Ernst von Bracken (*Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg, 1943), quien confiesa haber sido inspirado en sus investigaciones por el *Mythus des 20. Jahrhunderts* de A. Rosenberg (cf. p. 632, nota 3, 1).

Dios], *est purum nichil*" –fórmula que en sí equivale a la creación partiendo de la nada. Hegel se metió a fondo en el problema, no menos que Eckhart, y es irrefutable que la tendencia de sus fórmulas presenta correspondencias impactantes y contínuas, que debían imponerse a todos aquéllos que no estuvieran habituados a los arduos matices, y frecuentemente misteriosos, de las doctrinas medievales. Examinemos las fórmulas respectivas en la semántica de su contexto[121].

1. Hegel afirma categóricamente: "Lo finito es un momento esencial de lo Infinito, de manera que cuando planteamos a Dios como lo Infinito, ello se entiende en el sentido de que, para ser Dios, no puede abstenerse de lo finito. Se hace finito, se da una determinación"[122], en ambas esferas del ser: la naturaleza y la historia. Para Hegel, ello se corresponde con la noción de Dios «creador del mundo». Eckhart también dice que en Dios el ser-Dios es solidario con la creación de lo finito, y que la creación del mundo está situada en el «*nunc aeternitatis*» del mismo modo que la procesión de las Personas divinas:

> "Principium in quo Deus *creavit caelum et terram*, est primum nunc aeternitatis, ipsum inquam idem nunc penitus, in quo Deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter divinarum personarum emanatio"[123].

Es evidente que aquí la coincidencia de la criatura con Dios en el «*nunc aeternitatis*» es de naturaleza metafísica y no óntica. Al contrario, en la doctrina tomista se admite la posibilidad teórica de una «*creatio ab aeterno*», rechazada precisamente por la revelación (en el versículo 1, 1 del *Génesis*), afirmando la plena libertad de elección de Dios con respecto a lo finito, lo cual Eckhart pasa siempre por alto.

2. Para Hegel, la *Diremtion* de lo Absoluto en lo múltiple se hace mediante un proceso de negación doble (*gedoppelte Negation*) de Dios mismo: "Sólo Dios es; pero Dios es sólo mediante la mediación de sí por sí; quiere lo finito, se pone a sí mismo como algo distinto y, por consiguiente, se hace a sí mismo otro, porque tiene con respecto a sí mismo algo distinto". Ésa es la primera

---

[121] Sigo la exposición de *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, Begriff der Religion; S. W., ed. G. Lasson, Bd. XII, pp. 146 ss.

[122] "Nun zeigt sich das Endliche als ein wesentliches Moment des Unendlichen; und wenn wir Gott als das Unendliche setzen, so kann er, um Gott zu sein, des Endlichen nicht entbehren. Er verendlicht sich, er gibt sich Bestimmtheit" (*Op. cit.*, Bd. I, p. 146).

[123] Eckhart, *Exp. lib. Gen.*, ed. K. Weiss; n. 7, p. 190, 1-4. –Su insistencia es sintomática: "Ait ergo Moyses Deum caelum et terram creasse in principio absolute primo, in quo Deus ipse est, sine quolibet medio aut intervallo. Unde cum quaereretur a me aliquando, quare Deus prius mundum non creasset, respondi quod non potuit, eo quod non esset. Non fuerat prius, antequam esset mundus" (*loc. cit.,* l. 4-7).

negación, seguida de la segunda que la transforma en afirmación y salva a Dios en su ser-Absoluto: "El ser-otro es [en Dios] la contradicción de sí mismo… Crear es la actividad; allí se encuentra la diferencia, y en ésta el momento de lo finito. Pero la permanencia de lo finito es a su vez eliminada "precisamente en cuanto, en la verdadera infinitud, lo finito se revela como momento de la vida divina. Pero, de esta manera, el ser-otro con respecto a Dios ha desaparecido, y Dios se conoce a sí mismo en Él, y así se mantiene como resultado de sí, mediante sí mismo"[124].

La tesis correspondiente de Eckhart es dada por la doctrina aviceniana bien conocida: «*ab uno non procedit nisi uno*». De Dios, *intelligere* puro, todo lo múltiple creado procede necesariamente y de manera unitaria. Eckhart es consciente de que se aleja de Santo Tomás, y lo dice:

> "Primo, dato quod Deus agat necessitate naturae tunc dico: Deus agit et producit res per naturam suam, scilicet Dei. Sed natura Dei est intellectus, et sibi esse est intelligere, igitur producit res in esse per intellectum…".

Como Hegel, Eckhart ignora en Dios el momento de la libertad de elección con respecto a lo finito: del mismo modo que "…Deus *naturaliter* praehabet omnes formas et omnium", así "*naturaliter* producendo producere potest diversa et omnia immediate". Esas expresiones deben ser entendidas en sentido fuerte, como lo demuestra la explicación dada en la conclusión, a la cual Eckhart da sus preferencias:

> "*Tertio et melius dico, quod re vera ab uno uniformiter se habente semper unum procedit immediate*. Sed hoc unum est ipsum totum universum, unum quidem in multis partibus universi, sicut Deus ipse producens est unus, sive unum simplex in esse, vivere et inteligere"[125].

La convergencia de ambas concepciones es tanto más sorprendente cuanto la de Hegel explica el ser idéntico por el conocimiento como movimiento de la razón[126], mientras que Eckhart se mantiene en la concepción neoplatónica de la procesión eterna e inmóvil.

3. El movimiento antitético de ambas dialécticas se hace evidente en la fórmula conclusiva. Hegel afirma que tanto lo finito como lo infinito, en sentido propio y considerados en forma aislada, son dos abstracciones del intelecto

---

[124] *Op. cit.*, Bd. I, p. 147.

[125] *Op. cit.*, ed. cit., pp. 194, 9 ss.

[126] "Gott ist diese Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott. Daher aber muss das Bestehen der Endlichkeit nicht festgehalten, sondern ebenso aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung des Endlichen die Bewegung in sich selbst" (*Op. cit.*, Bd. I, p. 147).

abstracto, y sus expresiones tienen un poder extraordinario: "Lo finito no es el ser, asimismo lo Infinito no es en absoluto; esas determinaciones son sólo momentos del proceso". Según las precisiones de Hegel, la cópula «es», en proposiciones abstractas como ésas, no tiene otro sentido que el de la actividad, la vitalidad, la espiritualidad. Los «predicados» también pueden tener un sentido preciso sólo si se los considera unilateralmente (*einseitige*), pero en el movimiento dialéctico de la idea. Volvemos a encontrar una vez más la fórmula conclusiva del parmenidismo dialéctico trascendental: "Dios es completamente lo mismo que lo finito, y yo soy igualmente lo Infinito. Dios retorna a sí en el Yo como en lo que se suprime en cuanto finito, y es Dios únicamente en cuanto ese movimiento de retorno. Sin el mundo, Dios no es Dios"[127]. Por ello Hegel declara que el ámbito propio de la religión es exclusivamente la razón. La declaración de Eckhart en el *Prologus* parece contrastar con esa audaz declaración hegeliana: "Hoc dicendo non destituimus nec tollimus esse rerum aut esse rebus, sed constituimus"[128]. Sin embargo, Hegel podría hacer la misma protesta, e incluso con más razón, porque puede entender su fórmula de manera aun más realista que el *esse est Deus* de Eckhart, quien con su parmenidismo aviceniano se encuentra a mitad de camino entre Santo Tomás y Hegel.

Los censores de Eckhart han golpeado con justicia cuando señalaron el concepto de *esse*, en su *Comentario sobre el Génesis*, como punto principal de refutación. Sus respuestas, hábiles y ambiguas, nos brindan el hilo conductor. Protesta que la expresión: "Esse est actualitas etiam omnium formarum" no procede de él sino de Santo Tomás[129]. Eso es verdad, pero el Angélico entiende por *esse* el acto determinante aristotélico, y no el flujo aviceniano. En efecto, para Santo Tomás el *esse* participado es el acto particular que cada esencia participa de Dios, y con esta esencia forma el *ens*. Al contrario, para Eckhart (y para Avicena), el *esse* es el flujo de Dios y no entra en composición con la esencia, según la manera del acto y la potencia. Su formulación es quizá la expresión más coherente del avicenismo teológico: "In omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio"[130]. En su respuesta tampoco apela esta vez a Santo Tomás, sino a Avicena y a Alberto, lo cual es una confirmación sólida de la tradición ideológica que hemos sugerido: "…dicendum quod hoc

---

[127] "Gott ist ebenso auch das Endliche, und Ich bin ebenso das Unendliche; Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufhebenden zu sich zurück und ist Gott nur als diese Rückkehr. *Ohne Welt ist Gott nicht Gott*" (*Op. cit.*, Bd. I, p. 148. Las cursivas son de Hegel).

[128] *Prol. in Opus Tripartitum*, ed. Weiss, p. 132, 10-11; ed. Bascour, p. 4, 4 s.

[129] G. Théry, *op. cit.*, p. 171 (acusación), p. 193 (respuesta), en el número 3. –El texto de Santo Tomás: *Sum. Theol.*, Iª, q. 4, a. 2, ad 3 (ya citado más arriba).

[130] G. Théry, *op. cit.*, p. 176, n. 11.

verum est; et est verbum Avicenne et Alberti in *De Causis*" [131]. Hay una innegable coherencia entre ese texto y lo que antecede: la esencia y el *esse* son '*aliud et aliud*', pero no se relacionan entre sí como acto y potencia, puesto que la esencia creada es el ser algo diferente de Dios, según la *Diremtion* de la «caída» del ser. Por consiguiente, no es '*ab alio*', sino más bien *post aliud*, o, mejor aún, *post esse*. El '*esse*' en la criatura es *aliud* con respecto a la esencia, pero no con respecto al *esse* divino, y la esencia es el *nichil* con respecto al *esse*[132]. Pero el *esse* de la criatura es el *fluxus* que mantiene en acto el *nichil* de realidad de la esencia, y es, por consiguiente, «*ab alio*». En su explicación, Eckhart hace la distinción entre el *est* de la predicación formal, simple cópula (*est-tertium adiacens*: *homo est animal*) de S y P en la definición, y el *est* real (*est-secundum adiacens: homo est*). Ya conocemos esta distinción. Únicamente el segundo *est* supone la causa; el primero, que hace abstracción de la verdad[133], no lo hace, y así la esencia como tal no puede ser llamada *ab alio*.

Desde ahora en adelante el problema está centrado alrededor del *esse*. Los censores lo habían comprendido bien y denunciaron con seguridad las tesis fundamentales de la concepción de Eckhart:

a) *Esse est Deus* (a. 5), es decir, Dios es el *esse* como tal.

b) *A solo Deo omnia habent esse* (a. 6).

c) *Ens omne et singulum a Deo immediate habere totum suum esse, totam suam unitatem, veritatem et bonitatem* (a. 7)[134].

Debemos reconocer la habilidad de las respuestas de Eckhart. Distingue, y vemos que la distinción se vuelve a encontrar sucesivamente en esta respuesta a los censores, un doble *esse*: el *esse absoluto* y el *esse formaliter inhaerens*. Dios es el *esse* absoluto (*Ego sum, qui sum*). Con respecto a las criaturas sólo

---

[131] G. Théry, *op. cit.*, p. 195, n. 11.

[132] Lógico en su parmenidismo, Eckhart negará las Ideas de Dios. Entonces las esencias creadas, en cuanto tales, pierden su fundamento, como se puede ver en el art. 48 de la segunda acusación: "Deus non cognoscit nisi esse, ipse non scit nisi esse; Deus non diligit nisi suum esse, ipse non cogitat nisi suum esse" (G. Théry, *op. cit.*, p. 250). –El fin del artículo: "Ego dico: omnes creaturae sunt unum esse" –*ibid.*, p. 251– es la conclusión lógica y coherente con toda la doctrina de Eckhart. La variación de "…sunt unum esse", "sunt unum in esse" (*ib.*, p. 251) muestra mejor aún la diferencia con la concepción tomista: las criaturas son "unum in esse" puesto que todas están comprendidas y contenidas igualmente en el único rayo de la cración-emanación eterna.

[133] Para Avicena, véase *Metaph.*, tr. V, c. 1; ed. veneta, 1508, fol. 86 v - 87 r. En él expone los tres estados de la esencia: lógico, real, y el ontológico, intermedio, que hace abstracción de ambos. Hemos visto que Santo Tomás, después de haber aceptado esta distinción en su juventud, parece haberla rechazado más tarde.

[134] G. Théry, *op. cit.*, p. 175.

se trata del «*esse formaliter inhaerens*», y en este sentido son dichos de las criaturas el *esse* y las otras formalidades simples[135]. En la concepción de Eckhart (Avicena), el *esse* es la formalidad suprema, poseída totalmente por Dios, y que abarca las cosas como un *flujo*, una *luz*, el *eter*…[136]. Considerado en su principio, el *esse* es uno (Dios), considerado en sus términos (*esse inhaerens*) es rayo e irradiaciones múltiples. Eckhart se contenta con esta respuesta que, sin duda alguna, tiene el mérito de ser coherente.

La respuesta al artículo 9 muestra la misma coherencia y es muy significativa. El artículo enuncia:

> "Infima in entibus sunt prima et aequaliter se habent ad esse et in esse, sicut suprema in entibus"[137].

En su respuesta, Eckhart retoma su tesis y la prueba por la analogía de las relaciones que los miembros del cuerpo tienen recíprocamente y con el cuerpo entero, y también por la analogía de las relaciones de las potencias del alma entre sí y con el ser del alma. Los miembros y las potencias son múltiples, pero el *esse* del cuerpo es único, e igualmente el *esse* del alma[138]. Así, el *esse*, que es Dios, es completamente *igual* en todas las cosas. Es el «sol» del que habla Dionisio, que envía sus rayos hacia todos los seres, que son en acto lo que son sólo en virtud de esos rayos. Es evidente que esta concepción no tiene nada en común con la distinción tomista de *esse* y esencia, ni con la doctrina de la causalidad que se sigue de ella. Eckhart ha visto con mucha exactitud que, en el avicenismo, la causalidad se identifica con la relación de universalidad formal, y coincide con ella. Para ser exactos debemos pues decir que el *esse* y la *essentia* en Eckhart no son en absoluto el *esse* y la *essentia* tomistas, porque Eckhart sólo reconoce un único verdadero acto: Dios, mientras que para Santo Tomás cada criatura posee su propio acto formal (la *essentia*) y su propio acto real (el *esse-actus essendi*)[139]. Ello da el punto de partida de una evaluación de la oposición entre ambas doctrinas sobre la analogía.

---

[135] G. Théry, *op. cit.*, p. 193 s.

[136] El primer término es aviceniano, el segundo agustiniano, el tercero hegeliano en la *Jeneser Realphilosophie*.

[137] G. Théry, *op. cit.*, p. 175, número 9.

[138] G. Théry, *op. cit.*, p. 194 (véase una fórmula parecida, pero más concisa, en el art. 47 de la segunda acusación: G. Théry, *loc. cit.*, p. 249 s.). Para la relación de unidad de ser entre las potencias y el alma, Eckhart apela a Santo Tomás, lo que revela la fuerza de su afirmación de la unidad de *esse* entre las criaturas y Dios.

[139] Por consiguiente, llama la atención que algunos intérpretes hayan atribuido a Eckhart la distinción real tomista de *essentia* y *esse* en las criaturas. H. Ebeling (*Meister Eckhart Mystik*, Stuttgart, 1941, pp. 21 ss.), opuestamente a Karrer, Bange, Théry, que hacen de Eckhart un tomista,

5. *Causalidad, participación y analogía*: El diálogo entre Hegel, Eckhart y Santo Tomás sobre el tema de la determinación de la verdad del ser, se aclara al final por sus respectivas visiones sobre el ser. Este diálogo enuncia quizá las tres posibilidades más fundamentales de la interpretación del ser finito en el pensamiento occidental, en sus momentos críticos. Más acá y más allá, el pensamiento no alcanza o pierde contacto con el ámbito de la reflexión metafísica como tal. Ciertamente se puede considerar, en el sentido indicado más arriba, a Eckhart como el intermediario entre Santo Tomás y Hegel. No obstante, desde el punto de vista estrictamente teórico, es la concepción tomista del *ens per participationem* la que más se acerca al dinamismo de la dialéctica hegeliana de lo finito y lo Infinito. Así pues, una confrontación de Eckhart y Santo Tomás podría abrir el camino para orientarnos con seguridad en la estructura teórica del tomismo y en las posibilidades que ofrece para un diálogo con el pensamiento moderno.

a) *La analogía de atribución extrínseca* (Eckhart): Está fuera de duda que Eckhart ha apostado por la analogía tomista para escapar a las críticas de sus censores y para salvarse del monismo metafísico[140]. En todas partes se apoya en la verdad fundamental de la cración «*ex nichilo*», según la cual la criatura debe ser llamada *nichil*[141] en sí y por sí. En realidad Santo Tomás está completamente de acuerdo con Eckhart con respecto a la primera proposición, pero no con respecto a la segunda.

Limitémonos a lo esencial. Los censores habían expuesto el pensamiento de Eckhart, con sus propias expresiones, en los siguientes tres puntos:

---

concluyó que es Santo Tomás quien recae en el monismo ontológico de Eckhart. La dificultad de semejante interpretación ya se ve, entre otras razones, por el uso indiscriminado que hace Ebeling de la terminología de *esse essentiae* y de *esse existentiae*. Para una puesta a punto del problema, véase el estudio crítico de H. Hof, *Scintilla animae, Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckhart Philosophie*, Lund-Bonn, 1952, espec. pp. 115 ss.

[140] "In hoc…3º [errant] quia ea obiciunt tamquam haeretica quae manifeste ponit Thomas in solutionibus quorumdam argumentorum, quas ipsi non viderunt aut non meminerunt, sicut est de distinctione et natura univocorum et equivocorum et analogorum, et similia" (G. Théry, *loc. cit.*, p. 206). –Cf. p. 267, la aplicación de la analogía en el orden sobrenatural, entre Hijo de Dios por naturaleza e hijo de Dios por gracia. También, p. 193, número 2: la «justicia» tal como existe en Dios y en las criaturas.

[141] "Quia dicunt creaturam sive mundum non esse nichil in se praeter Deum, quod est contra evangelium, Jo. 1º: Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil. –Praeterea dicere mundum non esse nichil in se, et ex se, sed esse quid modicum, manifesta blasphemia est. Nam si sic, Deus non esset prima causa omnium et creatura non esset creata a Deo, utpote non habens esse ab ipso" (G. Théry, *loc. cit.*, p. 207).

a) *La noción*: "…aequivoca distinguuntur per res diversas, univoca per diversas rei differentias, *analoga* vero non per diversas res, nec per rerum differentias, sed *per solos modos* unius et eiusdem rei in numero".

b) *El ejemplo explicativo*: "Exemplum ponit de hoc quia sanitas ipsa unica animalis est a qua urina, dieta et huiusmodi, sana dicuntur analogice. In urina vero nichil prorsus est sanitatis plus quam in lapide, sed solum habet nomen sanitatis, eo quod aliqua sui proprietate sit signum sanitatis eius quae est in animali".

c) *La aplicación*: "Et tunc postea addit quod sic per omnia in proposito bonum, sicut et ens, analogice se habent in Deo et in creatura. Ipsa enim bonitas quae in Deo est, et quae Deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni".

d) *El modo de la analogía*: "[Dum] qualitates elementares univoce accipiunt esse a subiecto, per subiectum et in subiecto, [qualitates] analogicae vero, puta iustitia, veritas et huiusmodi, non sic, sed e converso. Non enim accipiunt esse a subiecto, sed subiectum accipit ab ipsis et per ipsas et in ipsis esse iustum verum, bonum et huiusmodi, quae sunt priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis, sicut pulchre docet Augustinus, *De Trin*., lib. 8, cap. 3"[142].

Ésta es la analogía neoplatónica, simple presencia de la «forma» en los sujetos participantes. A continuación observamos la correspondencia exacta de la semántica de Eckhart con su metafísica:

a) En cada uno de los casos (de lo equívoco, de lo unívoco y de lo análogo) habla siempre de «cosas», de «diferencias de cosas», de «modalidades de las cosas», lo que revela ya evidentemente una tendencia platónica.

b) El ejemplo de la salud apunta en la misma dirección. La salud en cuanto realidad o formalidad actual sólo puede existir en el animal. La doctrina neoplatónica de la causalidad vertical no admite la extensión de una formalidad fuera de su propio ámbito; así, fuera del animal, nada puede ser llamado sano, no más que una piedra[143]. En tal concepción toda la causalidad se condensa, como hemos visto, en la «forma» absoluta como tal. De ello se sigue una tesis, que los censores han revelado más de una vez, y que enuncia que «…omnes creaturae

---

[142] G. Théry, *op. cit.*, p. 169, número 5. –En su respuesta a los censores (*ibid.*, p. 192, número 5) Eckhart no hace ninguna crítica y confirma la doctrina expuesta.

[143] Eckhart permanece fiel hasta literalmente a esta terminología: "In his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum formaliter, non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide" (*Q. Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, ed. Koch, n. 11, p. 46). –El texto de los censores es tomado en el tratado «*Benedictus Deus*» pero se lo vuelve a encontrar literalmente en el *Comm. in Eccli.*, citado por Koch (*loc. cit.*, n. 2) y Théry (*loc. cit.*, p. 196, nota 1).

sunt nichil in seipsis», puesto que «*esse est Deus*». Ya hemos observado cómo Eckhart, bajo la presión de los censores, hace la distinción entre un *esse formale*, propio de Dios, y un *esse inhaerens* de las criaturas. Pero esta distinción va en contra de la coherencia interna de sus principios y de la continuidad de su estilo, que no podemos desconocer. En efecto, con todo rigor, ni las criaturas con respecto a Dios, ni los accidentes con respecto a la sustancia, son seres *formaliter*…, porque la «*forma essendi*» plantea para Eckhart un riguroso *aut-aut*[144], que conduce hasta la negación del ser «*secundum quid*» para los accidentes. Por consiguiente, defiende únicamente la analogía de atribución según el esquema platónico de la caída formal y de la causalidad vertical. En el fondo, esta atribución no puede llamarse extrínseca ni intrínseca, según el sentido que posteriormente ha tomado esta terminología en Suárez. Porque la formalidad platónica es una plenitud real (no un concepto) que abarca y contiene a los inferiores (participantes) en su ámbito, que de esta manera llegan a serle intrínsecos.

La atribución, de la que aquí se trata, es la intersección de la causalidad eficiente y final, que convergen en la causalidad formal. Así pues, no se trata tanto de ver cómo se influyen las cosas entre sí, o cómo Dios actúa sobre las criaturas, sino de recordar que todas las cosas son en Dios en cuanto son. Eckhart elije como ejemplo, en todas sus obras, la relación entre la justicia y lo justo[145], y describe cómo lo justo pertenece íntimamente a la justicia, en los términos del más consecuente parmenidismo, y con un método perfecto, que es un modelo de precisión:

a) "Constat *primo* quod iustus ut sic est *in* ipsa iustitia. Quomodo enim iustus esset, si extra iustitiam esset, divisus a iustitia foris staret?" Ello quiere decir que la «*forma iustitiae*» es una e indivisible.

---

[144] En la cuestión parisina citada (*U. in Deo sit idem esse et intelligere*), Eckhart, queriendo demostrar, como se ha dicho más arriba, que Dios es sólo *intelligere*, está de acuerdo en que "omnia causata sunt entia formaliter"; pero la negación de la «*entitas*» de los accidentes es categórica: "…non sunt entia, nec dant esse substantiae". E. Hoffmann reconoce que la distinción del *duplex esse*, en Eckhart, deja intacto el carácter monista de su metafísica, en lo que se diferencia ciertamente del tomismo (*Op. cit.*, p. 53).

[145] "Exemplum autem omnium praemissorum et aliorum plurium frequenter dicendorum est, si quis advertat in iustitia gignente iustum, in quantum iustus est" (*Expositio s. evang. Io.*, n. 14; ed. Christ-Koch, pp. 13, 1 ss.). –A lo largo de la exposición daremos la continuación del texto. –Esta doctrina es ampliamente comentada por E. von Bracken (*op. cit.*, pp. 56 ss.) y por H. Hof (*op. cit.*, pp. 56 ss.).

b) "*Secundo*: iustus praeest *in* ipsa iustitia utpote *concretum in abstracto* et *participato*". Así pues, la «*iustitia*» es el acto de quien es justo, pero este acto no se separa de ella, permanece en ella[146].

c) "*Tertio*: iustus verbum est iustitiae, quo iustitia seipsam dicit et manifestat". Es decir que los concretos y los participantes se encuentran dentro de lo abstracto y de lo participado, formando su expansión indivisible.

d) "*Quarto*: constat quod iustitia habet in seipsa exemplar, quod est similitudo sive ratio *in qua* et *ad quam* format et informat sive vestit omnem et omne iustum". La imagen del arquetipo no lo abandona (mediante las similitudes participadas, según la doctrina de Santo Tomás), pero completa en sí mismo, inmóvil e indivisible, el círculo entero de su propio acto.

e) En efecto: "Iustus procedens et genitus a iustitia, hoc ipso ab illa distinguitur. Nihil enim seipsum gignere potest. Nec iustus est aliud in natura a iustitia, tum quia iustus solam iustitiam significat, sicut album solam qualitatem; tum quia iustitia non faceret quempiam iustum, si esset natura alia hinc inde, sicut nec albedo facit nigrum, nec grammatica musicum". Por consiguiente, «*actio agentis remanet in agente*» con todo su efecto. Ciertamente es necesario entenderlo en el sentido más fuerte, como lo demuestran los dos últimos corolarios.

f) "Ex quo patet *sexto* quod iustus est proles et filius iustitiae". Entonces ambos son «*unum in natura*».

g) En consecuencia: "Septimo sequitur quod iustus sit aequalis, non minor quam iustitia, nec filius quam pater"[147]. Así, el fundamento de la verdad de predicación es el principio de la *pertenencia ontológica*, o la «interioridad» de los concretos y de los participantes en lo abstracto y en el participado.

---

[146] Más adelante, de manera más concisa: "Divinus quisque, exempli gratia iustus perficitur tribus: primum quod sit proles nascens ab ipsa iustitia; secundum quod non sit genitus ab alio quolibet quam a iustitia et ab ipsa sola una…, tertio, requiritur quod non tantum sit genitus et unigenitus, sed quod sit *stans in ipsa iustitia*" (*Op. cit.*, n. 187, p. 156 s.).

[147] El art. 14 de la segunda acusación dice: "Omnia debent impleri in vero humili homine. Humilis homo et Deus non sunt duo, sed sunt unum… Humilis homo non indiget quod Deum roget, ipse potest Deo imperare". Eckhart no modera sus expresiones en su réplica, sino que incluso las refuerza: "Dicendum quod totum verum est, morale et devotum. Homo humilis in quantum humilis non est duo cum humilitate. Duo enim divisionem dicit et est radix divisionis. Quomodo autem esset quis humilis divisus ab humilitate? albus divisus ab albedine et sine albedine? Quapropter ubi in inferno esset humilis, necessario esset humilitas. Constat quod eodem quo Deus est Deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine Deo, sicut nec album sine albedine" (G. Théry, *loc. cit.*, p. 219).

Debemos insistir en esta cualidad de «intrínseco» de lo concreto en lo abstracto, si se quiere captar la significación del realismo teológico absoluto de Eckhart, que afirma la subsistencia del acto universal y la interioridad de los actos particulares en él, dado que toda forma abstracta pura es en sí realmente infinita, y es lo Infinito. Así pues, esta «interioridad» real invierte la relación aristotélico-tomista de lo abstracto y lo concreto: "Iustitia ut sic nihil cognoscit nisi seipsam et iustum… quin immo nec ipsa iustitia iustum cognosceret, *nisi iustus ut sic se toto esset in iustitia et esset id ipsum quod illa*" –Eckhart retoma como confirmación el antiguo principio (también parmenídeo) *simile simili cogniscitur*[148], y lo entiende en el sentido estricto de la pertenencia ontológica inclusiva: "Iustitia cognoscendo se cognoscit omnem et omne iustum eo quod iustum omne ut sic est in illa, est et illa"–. Por consiguiente, el «*esse*» de los participantes se resuelve en un «*esse ad*» para el participado e implica así la identidad formal. La participación es la «presencia» de lo múltiple en lo uno. Se diría que Eckhart polemiza aquí directamente contra Santo Tomás, quien distingue en las formalidades la unidad conceptual –objeto del conocimiento abstractivo– de la unidad y de la subsistencia real, que conviene únicamente a las perfecciones puras y a los trascendentales en cuanto se identifican con el *esse subsistens*, que es Dios. Para Eckhart la distinción entre estos dos planos no tiene sentido: "Tertio notandum quod iustitia indifferenter se habet et prorsus aequaliter ad praeteritum, praesens et futurum. In ipsa enim cogitare praeteritum vel futurum impium est. Non enim respicit nec concernit aliquos terminos, neque temporis, nec generis aut speciei, sed in se nuda et praesens omni tempori et enti, non tamen per modum exclusionis, ut imaginantur aliqui[149], *sed potius per inclusionem et continentiam omnium quae sunt et esse participant*". Así, el círculo se cierra exactamente en el «presente», en la posesión perfecta que el Absoluto tiene de sí mismo: "…sic praeteritum et futurum sicut praesens, quin immo praeteritum solum non habet, sed praehabet, eminentius habet, quia ipsum pro praesenti, et in ipso praeteritum est ipsummet praesens"[150]. No se trata, pues, de remitirse con Hegel al instante «anterior a la creación»[151], sino al instante mismo de la creación que dura eternamente en su plenitud, indivisible e inmóvil. Eckhart acumula sus teoremas de la identidad con una lógica impre-

---

[148] Eckhart mismo lo afirma expresamente: "Eadem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur" (*Expos. in ev. Io.*, n. 26; ed. cit., p. 21, 4. Cf. en la nota 2 las referencias a la fórmula positiva del «*simile simili cognoscitur*»).

[149] Los editores remiten a Santo Tomás: *In Anal. Post.*, I, 31, lect. 42; *Sum. Theol.*, Iª, q. 16, a. 7, ad 2; *Subst. Sep.*, c. 18.

[150] *Op. cit.*, n. 252 ss.; ed. cit., p. 210 s.

[151] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Einleitung; ed. Lasson, Bd. I, p. 31.

sionante, que parece una anticipación de los teoremas de la *Ética* de Spinoza: "Rursus *octavo*: iustitia pariendo iustum sive iustificando, non desinit esse iustitia, nec desinit esse principium et ratio iusti…; adhuc *nono* constat quod iustitia, sed nec iustus ut sic non cadunt sub motu et tempore, sicut nec vita nec lux. Et propter hoc iustus sic semper nascitur ab ipsa iustitia, sicut a principio, quo iustus natus est, sicut est de generatione luminis in medio et eius conservatione: eo ipso continue, quia non continua"[152]. Éste es el principio eckhartiano del «nacimiento eterno».

A continuación retoma y repite esta dialéctica de la inclusión real desde el punto de vista de lo concreto y del participante, considerado según su presencia constitutiva en lo abstracto real respectivo[153]. En consecuencia, la analogía es concebida, en su sentido originario neoplatónico, como un «modo de ser» según el cual la participación se resuelve en presencia simple, pura y absoluta. Encontramos una confirmación de ello en la doctrina de Eckhart sobre la *imagen*, que expresa, para el neoplatonismo parmenídeo, la relación pura de la participación. En ella repite, incluso intensificada, esta metafísica de la inclusión, donde ya no se ve (los censores no dejarán de destacarlo) cómo es posible que la procesión *ad intra* del Verbo en Dios sea distinta de la procesión *ad extra* de las criaturas. Porque Eckhart sólo se refiere a la única Imagen, con respecto a la procesión de los seres, y en su *Comentario* trata ambas procesiones como un proceso único en dos movimientos, de emanación y de retorno[154]. Más aún, queriendo reducir a su expresión más simple todo ese "trabajo sobre el tema de la identidad del ser", que Eckhart ha emprendido con una aplicación especial –y que más tarde, y en otra dirección, imitarán Bruno y Spinoza–, se podría decir que la participa-

---

[152] Es el ejemplo bien conocido del «*lumen in aere*» que hemos encontrado también en Santo Tomás (cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, a. 1). En otro lugar Eckhart lo refiere a San Agustín (*De Genesi ad litt.*, VIII, 12).

[153] Para nuestro análisis es suficiente enunciar los teoremas: "*Decimo*: iustus ut sic, id quod est se toto et se omni quod est, ab ipsa iustitia et in ipsa, suo principio, est… Iustus, nihil cognoscit, nec se ipsum quidem, nisi in ipsa iustitia. *Undecimo*: iustitia omne opus suum operatur mediante iustitia genita… *Duodecimo*: iustus in ipsa iustitia iam non est genitus nec genita iustitia, sed est ipsa iustitia ingenita… *Tertio decimo*: iustus in ipsa iustitia, principio suo, hoc ipso quod est ingenitus, principium sine principio, vita, lux est… Et est *quartum decimum* quod iusts sive iustum, in se ipso tenebrosum, non lucet; in ipsa vero iustitia, suo principio, lucet, et ipsa iustitia in iusto lucet… Adhuc autem *quinto decimo* manifestum est quod *iustitia se tota est in iusto quolibet*. Media enim iustitia non est iustitia. Quod si *tota est in quolibet iusto, est et tota extra quodlibet et quemlibet iustum*" (*Op. cit.*, nn. 18-22; ed. cit., pp. 15 ss.).

[154] Hay nueve teoremas dedicados a la imagen. La conclusión posee un valor general: "Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter cocretum suo abstracto" (*Op. cit.*, n. 26; ed. cit., p. 21, 6).

ción, según Eckhart, se concentra completamente en el «retorno», o en la demostración de que lo múltiple y lo diverso están presentes en el Uno. El problema de la derivación y de la constitución de lo concreto en sí sólo le interesa en el instante de la procesión eterna del Verbo, que contiene en sí la creación como su aspecto de exterioridad y de multiplicidad, y ese mismo aspecto es eterno y único, simple en su raíz. De esta manera, Eckhart –cualquiera sea su filiación histórica, de valor contingente– se encuentra en las antípodas de Hegel, tanto como Parménides, en cuanto teórico del Uno, simple y absoluto, que reune todo en sí, como la «Noche del Absoluto», en la cual «todas las vacas son negras», según la alusión mordaz de Hegel al spinozismo de Schelling[155]. Ello no impide que en realidad, según la ley que establece que los extremos se tocan, Hegel haya tenido toda la razón al mostrar su simpatía por Eckhart.

Si es verdad, como se ha insinuado, que la doctrina de Eckhart ha sido influenciada por la polémica escotista contra la metafísica tomista[156], ello nos ayudará a ilustrar los caracteres propios de la analogía tomista, en cuanto expresa el punto de encuentro y de llegada de la participación y de la causalidad. Así, el parmenidismo de Eckhart tendrá el aspecto de conclusión, en dirección opuesta, del vasto plan de obstinada oposición a la síntesis de platonismo y de aristotelismo realizada por Santo Tomás. Y esta oposición toma en él una forma tanto más decidida cuanto más fuerte y unitaria es su conciencia místico-especulativa. Se puede decir que la doctrina de Eckhart, cuyo aspecto teórico fundamental hemos expuesto, da la impresión de una unidad y de una coherencia *quasi* geométrica. Hemos indicado ciertas fluctuaciones y variaciones, sobre

---

[155] El teólogo de Marburg, E. Benz, ha retomado y remozado la tradición romántica, que veía la metafísica del idealismo como un retoño de la especulación de Eckhart, en su ensayo: *Schelling, Werden und Wirken seines Denkens*, Rhein-Verlag, Zürich-Stuttgart, 1955 (c. 1: Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus, espec. pp. 7 ss.). Sería necesario, según mi opinión, estudiar más precisamente las relaciones entre Eckhart y Böhme. Las relaciones entre Böhme y el idealismo trascendental son indiscutibles.

[156] Es la tesis de Ebeling (cf. H. Hof, *op. cit.*, pp. 48 ss.). No sólo la tentativa de una apología en sentido tomista, que se basara en los textos, es quimérica, sino que más aún es abiertamente contradictoria con ellos. Eckhart no desarrolla en absoluto sus conclusiones basándose "…auf Grund der thomistischen Prämissen" (H. Hof, *op. cit.*, p. 55). Al contrario, pertenece al linaje formal de Parménides-platonismo-Avicena-Alberto Magno-Enrique de Gante… al cual pertenece Escoto. Sin querer entrar en la discusión, observemos sólo que la metafísica de la pluralidad de las formas, propia de esta tendencia doctrinal, no es contraria en absoluto, desde el punto de vista teórico, al pensamiento de Eckhart y, por consiguiente, tampoco está excluída, aunque él la haya dejado de lado. Es bastante significativo el acuerdo de Eckhart con esta escuela sobre la doctrina del extrincesismo causal con respecto al ser y a las perfecciones puras, que es la negación de la causalidad predicamental y que ha conducido al antitomismo,.

el tema de la doble determinación (antitética) de la esencia de Dios, como *esse* e *intelligere*, y sobre el tema de la distinción o *Diremtion*, dentro de la formalidad pura, de *esse per se* y *esse inhaerens*. Aunque parezcan muy gaves, no llegan a afectar a la coherencia interna del sistema, sino que más bien demuestran directamente su insuficiencia e imposibilidad, debido a la dialéctica de la identidad, que se transforma en esclava de la magia de los términos.

La doctrina tomista de la analogía, opuestamente a la de Eckhart, no tiene esta terminología rigurosamente determinada y continua. Cada nueva obra de Santo Tomás, y cada fase de su actividad, parece abrir una perspectiva nueva, y sus intérpretes más acreditados, antiguos o actuales, aún no han logrado encontrar la base de un acuerdo perfecto[157]. La razón de ello se encuentra en la dificultad extrema del problema, que no existía para la filosofía clásica, que ignoraba la creación *ex nihilo*. Tampoco existe para la filosofía moderna, que resuelve la creación en la actividad del Absoluto, precedida en esto, ciertamente podemos admitirlo, por la especulación de Eckhart y de sus continuadores en la mística medieval, hasta Böhme. Otra razón, mucho más real, según mi parecer, de la incertidumbre que se experimenta ante la doctrina tomista de la analogía, proviene del método polémico y formal, que pronto prevaleció en las exposiciones de la doctrina del Doctor Angélico. Si durante muchos siglos –y es quizá en nuestro tiempo cuando se da forma a una auténtica interpretación– ha habido grandes representantes del tomismo que no han captado el valor de la distinción real entre esencia y *esse* como punto central de la metafísica, o si lo trataron como doctrina de importancia secundaria, no debemos asombrarnos de las fluctuaciones en las doctrinas sobre la analogía, que son sus consecuencias inmediatas. Esta constatación no debe disgustar a los tomistas, porque una fracción de la Escuela, aunque limitada e incluso poco influyente, ha visto con exactitud.

Una vez disipado el error del pretendido tomismo de Eckhart, la confrontación de Eckhart y Santo Tomás podrá contribuir decisivamente a ese proceso de elucidación de los principios. Nos bastará, pues, proceder de manera más bien esquemática y, como en otras partes, sin polémica.

En su *fundamento* metafísico, el único que aquí nos interesa, el problema de la analogía presenta dos aspectos íntimos conexos y correspondientes: el primero, estático-formal, el otro, dinámico-causal. Para el primero tenemos como guía la exposición más madura y sintética de la participación, que encontramos en *Quodl*., II, q. II, a. 3, cuya doctrina corresponde exactamente a la del comen-

---

[157] La exposición de conjunto más reciente del estado actual de la cuestión, que nos parece objetiva e imparcial, es debida al sabio sueco Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Wiksells, Uppsala, 1952.

tario (¿obra de juventud?) *sobre el De Hebdomadibus* de Boecio, que nos ayudó al principio[158]. La exposición del artículo nos ofrece un resumen esencial, pero completo, de toda la metafísica tomista de la participación. He aquí su esquema: el modo de la predicación corresponde al modo de ser o de tener; para cada acto o forma hay dos modos de predicación; el ser por participación, a su vez, es doble: en el orden predicamental de las especies y de los géneros, y en el orden del *esse* y de sus atributos trascendentales, con las perfecciones puras. Sólo esta última participación comporta la analogía en sentido propio.

5. *Los fundamentos de la analogía tomista en la predicación del ser*.

a) *Predicación por esencia y por participación*: "*Dupliciter aliquid* de aliquo *praedicatur*: uno modo *essentialiter*, alio modo *per participationem*; lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet alia creatura praedicatur per participationem: nulla enim *creatura* est suum esse, sed *est habens esse*". Se ve inmediatamente la distancia que separa a Santo Tomás y Eckhart. Santo Tomás distingue dos modos reales de la forma o del acto: el *esse* y el *habere*, mientras que para Eckhart coinciden, porque interpreta la participación como una simple presencia, del mismo modo que Parménides. Santo Tomás apela precisamente a San Agustín, en quien Eckhart buscará obstinadamente un apoyo: "Sic et *Deus* dicitur bonus essentialiter [es el problema propuesto por Boecio] quia *est ipsa bonitas*; *creaturae* autem dicuntur bonae per participationem, quia *habent bonitatem*: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I *De Doctrina Christiana*, quod in quantum sumus, boni sumus"[159]. Pero a esta semántica «binaria» del orden formal, debe corresponder una «estructura binaria» de principios constitutivos pertenecientes al orden real dentro del participante.

b) *Participación y composición*: "Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in lib. *De Hebdomad*., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est*". También Eckhart, como hemos visto, habla de *aliud… aliud*, pero en un sentido opuesto a Santo Tomás, especialmente en el de la simple «presencia» de lo infinito en lo finito, según la derivación vertical neoplatónica, y de ningún modo en el sentido de una com-

---

[158] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 24 ss.

[159] Cf. Agustín, *De Doct. Chr.*, I, 32: "Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus".

posición real de acto y potencia dentro de lo finito participante. En Eckhart, la analogía toma, entonces, la forma límite de afirmación (Dios) y de negación pura (la criatura), y la participación del ser se produce formalmente en dirección ascendente, como una presencia y no como una causalidad. Pero la analogía tomista alcanza a – y presupone como inmanente– la razón de ser en ambos analogados, puesto que el Acto de ser por esencia ha creado los actos de ser (los seres) por participación. En consecuencia, la analogía tomista está basada en un contenido del concepto de ser (*id quod habet esse*) que es común a los analogados, los cuales son diferentes por su modo de actualizar esta razón o formalidad participada.

c) *Participación doble y composición doble (predicamental y trascendental)*: "Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter. *Uno modo* quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia[160]. Unde [*secundo modo, esse*] participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est *an est* et *quid est*". Hay, pues, una doble participación: una, predicamental, del género en la especie (y de la especie en los individuos), para constituir la esencia real[161]; la otra, trascendental, del *esse* en los seres (de la formalidad actual pura en lo concreto), para la constitución en acto de los concretos existentes. Así pues, no sólo se trata de la existencia efectiva y de la distinción de los seres con respecto al *Esse ipsum*, de Hegel o de Eckhart, sino de la distinción entre el *Esse* y los *entia*. Los seres no son un simple momento dialéctico, un *purum nihil*, una duplicación del *Esse ipsum*, sino que poseen un *esse* propio participado en la esencia (potencia) en cuanto acto primero fundamental. Así, la tesis central del tomismo, la distinción real de esencia y *esse*, al mismo tiempo se manifiesta con una importancia central para la fundamentación de la analogía: el *esse* participado pone en acto la sustancia finita, del mismo modo que el *esse* por esencia es el acto puro infinito.

d) *Duplicidad del «esse» y predicación doble (existencial y sustancial)*: "Unde cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem *an est*, est accidens; et ideo Commentator dicit in V *Metaphysic*. quod ista propositio, *Socrates est*, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis". Para Eckhart, al contrario, el *esse* es siempre constitutivo, porque es uno y total. Del mismo modo que no ha reconocido para el *esse* la primera «*Diremtion*» de lo

---

[160] Modifico un poco la puntuación de las ediciones corrientes.

[161] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 145 ss.

Infinito y lo finito, así no ha podido reconocer la segunda, de distinción real y lógica o intencional. En vez de ver la semántica del *esse* en la perspectiva de la pertenencia (derivada de la creación libre) del *esse* a la esencia, se ha tragado la esencia en el *esse*, identificando *ens* y *esse*. En la doctrina tomista, la distinción y la composición trascendental de esencia y *esse* en la sustancia finita fundamenta y sostiene la distinción y la composición predicamental de materia y forma (en los cuerpos) y de sustancia y accidente (en el ser finito como tal): "Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera: non tamen univoce, quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter".

En consecuencia, la fórmula conclusiva para expresar la relación de analogía entre criatura y Creador sólo puede ser sacada de la noción que contiene el estatuto ontológico último del ser finito, en relación con la Causa Primera, tanto en el aspecto estático como en el aspecto dinámico, y es la noción de participación. La fórmula tomista más simple, y al mismo tiempo la más comprehensiva, que podamos encontrar en la obra de Santo Tomás, parece ser la siguiente: "Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eandem rationem generis et speciei; sed prout scilicet Deus est ens per essentiam et alia [sunt entia] per participationem"[162].

El valor de la fórmula debe ser encontrado en la emergencia absoluta que el *esse* posee con respecto a todos los demás actos y formas predicamentales. En efecto, el *esse* es, entre todos los actos y formas, el único que «puede» (y debe) existir *solo y separado*, según la exigencia primordial de Parménides, que dice que «el ser es, el no ser no es». En consecuencia, sólo el *esse* por esencia es por sí mismo, y realiza interiormente el silogismo de la identidad absoluta del Ser consigo mismo. Esta identidad ha sido fundada por Santo Tomás, y desarrollada dialécticamente, mediante una noción muy precisa de la participación, que permite al final la última e inmediata *reductio ad unum* de lo diverso en lo Idéntico, de lo mútiple en el Uno, salvando al mismo tiempo los caracteres propios de ambos miembros de la relación. Esta «*reductio ad unum*» inmediata distingue la participación trascendental de la participación predicamental. En esta última, todos son participantes de la formalidad común (género, especie…), la cual no existe aisladamente, sino que se multiplica realmente en cada uno de ellos. En la primera, al contrario, el *esse* por esencia es numéricamente uno solo, y está separado de todo. La multiplicación de los participantes proviene de afuera, especialmente por la «caída ontológica» de la potencia real, común, bajo una de sus formas, en cada criatura, en cuanto ella es en sí una realidad finita:

---

[162] *Sum. Theol.*, Iª, q. 4, a. 3, ad 3.

"Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari"[163]. En el ámbito propio del ser, tanto para la estructura real formal del ser (la relación o la composición de sustancia y accidentes) como para la estructura real entitativa (composición o relación de esencia y *esse*), la analogía repite la dependencia esencial en el orden lógico semántico, tal como existe en el orden real según el *prius et posterius*. Evidentemente ya no se trata de una diferencia de cantidad o de grado, sino de una diferencia de cualidad ontológica, que separa el acto esencial de su caída en la potencia: "Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari; nam prius in definitione posterioris includitur, sicut substantia in definitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur, quod patet esse impossibile". Y ello vale más aún para la relación real entitativa: "Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, cum de Deo omnia praedicentur essentialiter; dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo non quod sit humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici"[164]. Aquí se ve[165] enseguida la importancia y la diferencia entre la participación predicamental y trascendental. En la primera, la formalidad no existe por sí sino sólo en los participantes, no trasciende la realidad en acto de esos participantes (aspecto aristotélico). En la participación trascendental, al contrario, el *esse* trasciende todos los participantes y todas las participaciones, siendo resolutivo en sí en cuanto al ser y a la predicación: "Similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. *Primo*, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. *Secundo*, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est, sicut

---

[163] *C. Gent.*, I, 32, Amplius 2.

[164] *C. Gent.*, I, 32, Adhuc 2.

[165] La distinción tiene un valor estructural en la metafísica tomista, y ya la hemos encontrado una vez más en el *Quodl.*, II, q. II, a. 3, bastante tardío, analizado más arriba.

calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat"[166]. Según la doble participación trascendental, en cuanto a la esencia y en cuanto al *esse*, existe también un elemento doble en la analogía: uno formal, según la imitación de la forma divina, el otro real, según la derivación de la causalidad divina[167].

Pero antes de examinar ese punto, que formará la conclusión de nuestro estudio, será útil observar que Santo Tomás, en los textos técnicos sobre la analogía, fiel al ejemplo aristotélico, que reduce todas las cosas llamadas sanas a la verdadera salud que existe en el (cuerpo del) ser vivo, considera, como elemento esencial y primario de la analogía del ser, la referencia (o «*reductio*») de los analogados participantes en el *esse* por esencia. Así, la analogía se basa en la relación de dependencia del ser por participación con respecto al ser por esencia.

a. "Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed *analogice*; hoc est *secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum*". Ello se hace de dos maneras: o bien «*plurium ad unum*», y es así que diversas cosas son llamadas sanas con respecto al cuerpo vivo sano; o bien "unius ad unum ipsorum et non ad aliquid alterum": "…sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod accidens et substantia ad aliquod tertium referantur"[168]. El ser, el bien, etc. son dichos de Dios y de las criaturas según esta última manera, y no según la primera.

b. La analogía consiste en esa «*proportio*», ese orden de constitución, que en última instancia debe ser una relación de causalidad constitutiva: "Dicendum quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam id est proportionem. Quod quidem contingit dupliciter... [el ejemplo de la salud, como en el texto precedente, pero en forma más clara]. *Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice… Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam*, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones". No se trata, pues, de los términos analógicos de una razón única, como en el caso de los unívocos, ni de una razón totalmente diferente, como en el caso de los equívocos: "…*sed nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas proportiones ad aliquod unum*"[169]. Lo esencial, pues, de la analogía metafísica, tal como se revela a la luz de la participación, es ante todo la dependencia

---

[166] *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 2.

[167] Cf. *C. Gent*., I, 31.

[168] *C. Gent*., I, 34.

[169] *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 5.

nocional, fundada en la dependencia real radical, y luego la presencia intrínseca causal trascendental de la Causa Primera en los finitos participantes, que es la omnipresencia.

c. En ese preciso punto se sitúa la diferencia entre la participación predicamental unívoca, que, en cuanto tal, no está fundada en la dependencia causal directa, y la participación trascendental, que supone el salto infinito de la dependencia total en la causalidad y, por consiguiente, también en la predicación del *esse*: "Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria"[170]. La clave de arco de la participación trascendental es esta dependencia total del primer miembro (el accidente, la criatura) frente al otro (la sustancia, Dios) en su respectivo orden. Es decir que la «dependencia real total» expresa el contenido metafísico «a secas» de la analogía, no un elemento presupuesto o una simple propiedad. En resumen, cada ser es lo que es debido a los elementos de su definición propia; pero, cualquiera sea su realidad por participación, cada ser que existe posee, además de su esencia, también el *esse*, que no le pertenece por sí mismo, puesto que lo posee por participación. La relación de analogía (por dependencia) con respecto al ser por esencia pertenece, pues, necesariamente a la realidad finita, en cuanto es ser por participación con respecto al *esse* como tal: "Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum"[171]. Sin embargo, independientemente de que se admita (y es necesario admitirlo en todo pluralismo metafísico) el carácter de ser extrínseco, que, en el plano lógico, conviene al ser participado de las esencias finitas; en el plano real, la esencia existe en virtud del acto de *esse* participado, que es inmanente al ser mismo: "Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est crea-

---

[170] *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1.

[171] *Sum. Theol.*, Iª, q. 44, a. 1, ad 1. La referencia se remite a la teoría aristotélica de la pertenencia necesaria del «*proprium*» a su esencia respectiva (así por ejemplo el «ser aquilino» pertenece necesariamente a la nariz), teoría conexa con la nueva doctrina aristotélica de la substancia (cf. *Metaph.*, VII, 5, 1030 b 29 ss.; véase Santo Tomás, *In II De Anima*, lect. 4, nn. 401-402).

tura, sed creatrix essentia"[172]. La relación de dependencia con respecto a Dios es pues «constitutiva» del ser finito, puesto que conviene al ser por participación en cuanto tal, y, desde esta perspectiva, es la primera relación del ser finito. En efecto, si el *esse* es el acto más íntimo, el más profundo, el cual al mismo tiempo es absolutamente primero y absolutamente último…, la relación que está vinculada con el origen del acto de *esse* será la primera y fundamental. Es la relación más intrínseca al ser, como ha sido dicho hablando de la presencia divina. Así, la distancia infinita formal de Dios, que supera todo, se da a la vez que Su presencia más inmediata, profunda y total de Causa Primera: "Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut *id quod est extra omne genus et principium omnium generum*"[173].

El *esse* por esencia no puede ser llamado primero en el orden real sin ser reconocido como primer fundamento de todos los seres. En consecuencia, la confesión de la dependencia universal y total de las criaturas con respecto al Creador es el fundamento primero de la analogía entre Dios y la criatura. Se comprende entonces cómo Santo Tomás prefiere, cuando se trata de la metafísica de la participación, la fórmula que describe la analogía en función de la relación de dependencia de lo finito con respecto a lo Infinito. Lo constatamos tanto al comienzo como al final de su carrera científica: "Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem, quem habet ad istas res… *Dicuntur igitur* [ista nomina] *secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem*, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum [rerum], Deo attribuimus. Ex quo patet quod licet *quantum ad nominis impositionem* huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum; tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo a quo perfectiones descendunt in alias res"[174]. El ejemplo de la luz y de lo diáfano, que es el medio en y por el cual se propaga, es empleado por Santo Tomás para esclarecer las relaciones de la causalidad divina y el *esse* en la criatura. Expresa exactamente, en la medida que es posible en una materia tan difícil, la situación metafísica en cuestión, que es una doctrina completamente original del tomismo.

---

[172] *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 2. –Cf. *ibid.*, q. 3, a. 1, ad 17: "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit".

[173] *Sum. Theol.*, Iª, q. 4, a. 3, ad 2. –También: "Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum, quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sed quasi principium generis".

[174] *Comp. Theol.*, c. 27; ed. De Maria, III, 14 s.; ed. Taur., I, n. 55, p. 21.

Lo que en el orden estático es expresado por la composición de esencia y *esse*, en el orden dinámico es expresado por la creación, particularmente la «diferencia total» de la criatura con respecto al Creador. Hemos visto que esos dos aspectos son formulados por Santo Tomás mediante la noción de participación, que constituye así también la base última para el aspecto semántico de la analogía. Pero es necesario ciertamente observar que la participación platónica es transpuesta, por la síntesis tomista, al interior mismo de la estructura aristotélica del ser, de manera que el binomio: *ser* (*esse*) por esencia, ser (*ens*) por participación, se interpreta mediante la metafísica de las causas, y sobre la base del binomio: acto y potencia[175]. En consecuencia, la «dependencia» incluida en la participación es real y total. Así pues, no es una simple relación de inclusión formal de lo concreto en lo abstracto, de los géneros inferiores en los superiores, sino que es una derivación real del acto participado con respecto al acto por esencia. Por otra parte, no es una dependencia de naturaleza exclusivamente «imaginista» (platonismo) o exclusivamente «productivista» (aristotelismo), lo que presupone la potencia primera (la materia), sino que atañe al mismo tiempo al acto y a la potencia, es decir, a la materia y a la forma, a la esencia y al *esse*. De esta manera, se produce un encuentro de inmanencia y trascendencia, de consistencia y dependencia. Su punto de encuentro es la metafísica de la creación. El fundamento de esta metafísica es la noción tomista de *esse* intensivo, con la noción de participación.

Creemos que las controversias que han dividido y que todavía dividen el campo de los tomistas con respecto al tema de la analogía pueden encontrar en esta perspectiva una solución conciliadora definitiva.

a) En primer lugar, no se trata de «elegir» entre el primado de la analogía de atribución y el de la analogía de proporcionalidad, ni de optar por una y subordinarle la otra. Ambas analogías tienen una misma dignidad metafísica, porque representan, siendo inseparables, los dos aspectos de la participación: el estático y el dinámico, y ambos se relacionan entre sí como lo cóncavo y lo convexo, lo exterior y lo interior. Son la expresión de la «superación» alcanzada por Santo Tomás, donde logra mantener unidos, en una esfera intencional superior, los puntos de vista opuestos de Platón (participación) y de Aristóteles (acto): si

---

[175] Sobre esta «correspondencia», punto decisivo de la síntesis tomista, véase *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., pp. 315 ss. –En esta línea, según parece, debemos hacer una prospección de la relación entre Aristóteles y Santo Tomás para reconocer en la noción de *esse* («*actus essendi*») la novedad esencial de la especulación tomista con respecto al pensamiento clásico (véase É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1947, p. 76 s.; R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 2ª ed., Paris, 1955, p. IX s.) y, agreguemos, del mismo pensamiento medieval.

bien es necesario rechazar toda subsistencia de las formalidades predicamentales, es necesario, al contrario, admitir la subsistencia del ser, del bien, de lo verdadero… por esencia, que es Dios mismo[176].

b) A continuación, como consecuencia de lo anterior, la analogía de proporcionalidad (que corresponde al momento estático constitutivo) y la analogía de atribución (que corresponde al momento dinámico derivativo) se compenetran totalmente, conservando no obstante sus propias características. El *esse*, acto de la esencia finita, sólo puede ser comprendido como acto participado[177], y la creación es producción de todo el ser en sus principios constitutivos (acto y potencia) en todo el ámbito de lo real[178]. Por consiguiente, si bien esos dos géneros de analogía, considerados en el medio limitado de las relaciones matemáticas, morales, artísticas o de la vida práctica, se oponen entre sí y se excluyen recíprocamente, o por lo menos uno puede ser subordinado al otro, en la metafísica tomista uno exige el otro, puesto que, dentro de las exigencias de la participación, uno constituye el fundamento del otro, y cada uno a su manera.

c) Así pues, es necesario decir que ambas analogías –con respecto a la relación metafísica última de la criatura con Dios– expresan, juntas, *perfectamente* la situación del ser, visto desde sus respectivos puntos de vista (estático-dinámico). Así, una no pide ser «completada» por la otra, pero debemos decir que una es completamente correlativa con la otra en la noción común de participación, que es su fundamento, que las distingue y las reúne al mismo tiempo. La analogía de proporcionalidad expresa el momento aristotélico (la composición en la estructura del ser), la analogía de atribución expresa el elemento platónico (la dependencia de lo que es en su ser). Ambos aspectos se encuentran en la síntesis tomista de la participación, y uno es totalmente *por* el otro, precisamente en la medida que se distingue de él[179]. Podemos, pues, evaluar la

---

[176] "…Hoc absolute verum est, quod aliquid est primum per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 6, a. 4).

[177] "A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens in quantum participat ipsum per modum assimilationis, licet remote et deficienter. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis" (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*).

[178] "Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum *similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente*, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum" (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*).

[179] Por consiguiente, debemos rechazar simplemente la subordinación de la analogía de atribución a la analogía de proporcionalidad, tal como la propone la fórmula del tomismo según Cayetano: "Analogia qua ens dicitur de Deo et de creaturis, de substantia et accidente, *formaliter* est proportionalitas, *virtualiter* autem est attributionis" (J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisg., 1937, n. 170, p. 134. –Cf. n. 177, p. 140). Es un hecho que Santo Tomás define casi siempre, y sobre todo en sus obras más maduras, la analogía con la fórmula y

enorme distancia que separa la analogía tomista, que presupone en las criaturas la composición de *esencia* y *esse*, de las otras fórmulas, que ignoran o rechazan esta composición (agustinismo, avicenismo, Eckhart, Suárez…).

d) Entonces, la analogía de atribución tomista es, con respecto al ser, esencialmente intrínseca, precisamente en virtud de la analogía de proporcionalidad, es decir, en cuanto que el *ens* (creado) tiene como acto el *esse* participado, especialmente por su composición de esencia, como potencia, y de *esse*, como su acto.

El carácter intrínseco de la analogía tomista de atribución tiene, pues, su origen en un principio opuesto a la posición de Suárez y a las posiciones similares, porque se sigue de la distinción real de esencia y *esse*, que ellas rechazan. Toda la razón de ser de la criatura proviene de Dios, en cuanto a la esencia y en cuanto al *esse*, pero al mismo tiempo la criatura posee su propia esencia y su propio *esse*, que es acto de la esencia[180].

e) Por ese doble elemento de la participación (la composición real y la dependencia causal), se puede resolver la antítesis de similitud y disimilitud que contiene la analogía, por su posición dialéctica entre la univocidad pura y la equivocidad pura. Santo Tomás ha calificado hábilmente las analogías: *partim* (*eadem*) *partim* (*diversa*), es decir, parecidas y diferentes en cualquier realidad. La criatura es realmente *semejante* a Dios, no sólo en cuanto su esencia deriva ejemplarmente de la idea divina, sino también exactamente «*in ratione entis*».

---

los ejemplos de la atribución (*C. Gent.*, I, 34: "…hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum"; *Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 5: "…idest secundum proportiones ad aliquod unum"). Manser, sin embargo, con el objetivo de salvar a Cayetano, pudo escribir: "In seiner *Summa Theologiae* (1267-73), die bekanntlich für Studierende gedacht war, haben wir weder irgend eine zusammenhängende Analogietheorie noch ein Werturteil über die Analogiearten. Offenbar setzt er beides, wenigstens für den Dozenten, aus Früheren voraus und wollte vielleicht die Studierenden nicht zu stark belasten" (G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, III Aufl., Friburg, 1949, p. 476. –Cf. p. 477, n. 2 donde dice de la doctrina de Santo Tomás (*Sum. Theol.*, Iª, q. 13, a. 5), que es *Etwas verwirrend*…: pero con seguridad podemos decir que ¡la confusión no proviene de Santo Tomás!). Pienso que muy pocos lectores tomarán con seriedad semejante devaluación de la obra maestra del Doctor Angélico.

[180] La fórmula de la analogía propuesta por Suárez, que elige la analogía de atribución intrínseca en detrimento de la de proporcionalidad, está de este modo en el extremo opuesto de la posición tomista. La idea de fundar la analogía en una noción de participación… "quae primo nititur in causalitate efficienti Dei et dependentia creaturae quoad suum esse et secundario in causalitate exemplari" (Descoqs, *Schema Theodiceae*, Paris, 1941, t. I, p. 160) sigue exactamente las huellas de la oposición tradicional al tomismo (cf. para la dependencia directa de Suárez con respecto al general franciscano Alejandro de Hales: *Una fonte dell'antitomismo suareziano*, Divus Thomas Plac., 50, 1947, pp. 57 ss.).

Es verdaderamente *ens*, puesto que, además de la esencia, tiene su acto de *esse*, distinto de la esencia y distinto del *esse* divino, que es siempre y exclusivamente acto, y es, por consiguiente, en su orden, acto primero, aunque participado. La criatura es al mismo tiempo también *diferente* de Dios, y no sólo y precisamente porque es imperfecta, finita… sino porque su *esse* es recibido en su esencia finita como acto en su propia potencia, y, por consiguiente, es realmente distinto de la esencia, mientras que en Dios el *esse* se identifica con la esencia. En esta primera *Diremtion* del ser en *essentia* y *esse* están fundados teóricamente todos los otros caracteres mencionados de la infinita distancia entre la criatura y el Creador. La infinita diferencia de la criatura coexiste con su semejanza intrínseca con el Creador, puesto que la infinita distancia de la criatura con respecto al Creador coexiste con la *presencia* inmediata actualizante del Creador en la criatura, como Causa Primera ejemplar, eficiente y final[181].

En consecuencia, fórmula suprema de la metafísica es dada por la paradoja del silogismo de la identidad del ser en la síntesis de su devenir y llegar al acto, por la dialéctica de la participación. Así, la causalidad es solidaria con el ser, lo revela y lo oculta.

* *
*

Temática de la participación

El verbo «participar» tiene un doble sentido, activo y pasivo: «*partem capere, partem habere*...» y «*partem dare, partem communicare*...»[182]. Ambos sentidos se oponen, pero tienen en común el hecho de que expresan un acto recíproco de «presencia», porque quien da y quien recibe realiza una presencia, se

---

[181] En ese sentido se puede decir que Santo Tomás también fue un precursor de la doctrina de Nicolás de Cusa sobre la «*coincidentia oppositorum*» (cf. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gott in der Welt nach Nickolaus von Cues*, Trier, 1952, p. 88 s.).

[182] "Est autem participare partem capere" (*In Ep. ad Heb.*, c. VI, lect. 1; Parm., XIII, 715 b). Para el desarrollo de la noción, remitimos a las conclusiones de: *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 313 ss. –Aquí nos limitamos a la explicación de la conexión entre los aspectos esenciales, atendiendo especialmente a la participación dinámica.

hace presente de alguna manera en el otro. De tal manera que la participación es la expresión del momento decisivo de la «*Diremtion*» del ser. Ella se presenta, en efecto, como realización de una presencia, constituyendo así la relación metafísica fundamental en los momentos de tensión de «unidad» y de «diferencia» del Uno con respecto a lo múltiple y de lo múltiple con respecto al Uno. Gracias a la dialéctica de la participación, el Uno puede ser *con* y *en* lo múltiple, permaneciendo completamente indiviso en sí, y la multiplicidad puede existir conjuntamente en el Uno, permaneciendo completamente distinta de él, por la «diferencia» o *Diremtion* originaria entre el Ser y el ente. Que los seres participan el Ser, significa que su ser no es el Ser: la «diferencia» es la participación misma. Los múltiples son «otros» con respecto al Uno, pero no existen «fuera» del Uno. Por la «diferencia» el Ser y los seres, se encuentran al mismo tiempo en la mayor pertenencia y con la mediación de la mayor distancia. «Participar» significa tener-conjuntamente, pero al mismo tiempo no ser el acto y la perfección participada, precisamente porque sólo se la participa. El principio de la metafísica tomista de la participación encuentra indudablemente su origen en el ambiente platónico:

> "Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero quia est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem"[183].

El ambiente platónico sugiere así los siguientes puntos en la dialéctica de la participación:

a) El ser-por-esencia, como plenitud intesiva (*totaliter*).
b) La participación (… "habere aliquid aliud adiunctum"), como «*Diremtion*» y composición.
c) El principio de la «*perfectio separata*» (*albedo*, *calor*) como fundamento de la totalidad y de la indivisibilidad del acto.

En el desarrollo de esa relación, Parménides representa el punto de partida, donde la exigencia teórica se manifiesta en su pureza originaria: el Acto, el Principio, no puede ser otra cosa más que el Uno, inmutable, simple, idéntico, siempre presente y eterno…, he aquí la «vía» del pensamiento. El ser-Uno ha abierto por primera vez el camino del pensamiento, pero esta vía de Parménides no fue seguida y el pensamiento tomó otra dirección[184]. Platón, para fundar la

---

[183] *In I Metaph.*, lect. 10, n. 154.

[184] "Die Seinsfrage, kaum gestellt, verliert in der Frage nach dem Seienden schlechtweg als dem Allgemeinsten alsbald sich selbst. Sie greift in dem Allgemeinsten das Leerste. Die Frage des

necesidad de la verdad de la proposición, multiplicó el Acto, que es el principio de Parménides, introduciendo las «Ideas», realidades en sí perfectas, inmutables, eternas…, e introdujo precisamente el principio de la participación para explicar, lo que no tenía ninguna importancia para Parménides, las relaciones entre las Ideas en sí mismas, y entre las Ideas y la realidad sensible. Las Ideas platónicas, siendo diversas, múltiples, deben expresar la actualidad del Ser en su multiplicidad formal. Pero el Ser es lo que es, como Parménides lo había concebido, es decir, uno e indivisible; desde el momento en que se divide desciende del Ser al ente, y, de hecho, según la tradición platónica, la esfera ideal constituye precisamente el ámbito del □□□□. En Platón, por consiguiente, la forma (□□□□□□□) es el acto, no el □□□□□□□; □□□□□□□□□ se vuelve □□□□□□□□□□□. El acto es dado por las formas respectivas, de manera que el □□□□□□□ es despojado del acto para volverse signo lógico-verbal de la presencia del acto mismo. La forma actualiza el ser, y ya no es el ser lo que actualiza la forma. La realidad es constituida por la forma, y la verdad del ser es expresada por la forma y debido a la forma. El *Ser* no unido a una forma o no actualizado por una forma, no expresado mediante una forma, no es nada y no significa nada. La «participación» fue introducida por Platón para fundamentar la «semejanza», y, por consiguiente, la relación de presencia, entre la forma ideal y la realidad (o forma) sensible de las cosas.

¿Habrá tenido razón Heidegger al denunciar en la *Vergessenheit des Seins* el centro de desarrollo del pensamiento occidental? En realidad, el problema es mucho más complejo y más profundo que lo que los análisis de Heidegger –aún cuando sean muy luminosos– pueden revelar a simple vista.

La corrección, aportada por Aristóteles, de eliminar especialmente la participación[185] o la relación de presencia de la forma ideal en las cosas sensibles, sólo consigió hacer definitivamente imposible la recuperación de la actualidad propia del *Esse* como tal. Porque para Aristóteles la unidad y la verdad del ser son «devaluadas» ulteriormente en la multiplicidad de las formas sensibles. No sólo afirma que el Ser se presenta únicamente como multiplicidad de formas, y que no existe en cuanto Ser mismo, sino que da a lo sensible multiforme la prioridad de realidad sobre el mundo ideal de lo simple y de lo inmutable. La unidad ideal de lo inteligible, afirmada por el pensamiento, es de naturaleza operacional. El ser que expresa esta unidad es una simple abstracción del ser, tal como se manifiesta en la esfera lógica de las operaciones del pensamiento. El ser de lo que es es expresado también con seguridad por las formas reales, y

---

Parmenides gilt der Fülle selbst: die leerste Abstaktion gilt demjenigen, wodurch alles Konkrete konkret ist" (K. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1933, p. 48).

[185] Cf. *Metaph.*, I, 9, 991 a 20.

Aristóteles dice que ésa es la significación primera (las categorías)[186], pero aquí el ser como ser llega a ser lo que es en cuanto ente ([illegible]). En consecuencia, en sí no significa nada, puesto que cada vez es acaparado y dividido por las categorías de lo real. Así, el acto del ser, y el ser como acto, se disuelve en Aristóteles, y ya en Platón, en la forma; es dividido en los «contenidos» de las formas, y se pierde irremediablemente su valor originario. La diferencia entre Platón y Aristóteles, y entre sus discípulos realistas o idealistas, consiste únicamente, desde el punto de vista del problema metafísico fundamental, en la «elección» de las formas. Porque Platón permanece también fiel al [illegible] de Parménides, y «superpone» la forma separada a los seres múltiples. Mientras que Aristóteles rechaza toda consistencia de la forma separada en cuanto forma, y la sumerge en lo múltiple, destruyendo así el único residuo parmenídeo conservado por la forma platónica.

El problema fundamental de la «verdad del ser» es «transferido» del ser a la forma. Cuando Aristóteles, para afirmar su propio realismo, declara que el *esse* lógico de la cópula está fundado en el ser real[187], es decir, en la realidad efectiva del «*synolon*» real actualizado por la forma, es, sin duda alguna, una protesta de realismo, pero al mismo tiempo es el completo acabamiento de la «expulsión» del ser como acto y fundamento del pensamiento, tal como el [illegible] de Parménides lo había afirmado[188]. Cuando Kant dice que “*Ser* no es evidentemente un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda agregarse al concepto de una cosa”, sigue las huellas platónico-aristotélicas, en las que el ser es disuelto en las formas, y el sentido del ser en relaciones de conceptos. En los

---

[186] Cf. *Metaph.*, V, 7, 1017 a 17.

[187] Cf. *Metaph.*, IX, 10, 1051 b 3 ss.: … [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Cf. también *Periherm.*, 2, 16 b 2 ss. y espec. 9, 18 a 28 ss. y 19 a 32; … [illegible] [illegible].

[188] “Das [illegible] des Parmenides ist von Grund auf anderer Artung. Es ist das Seiendsein, als Zuständlichkeit: dieses Seiendsein ist als [illegible] ein Ganzes, in dem das je Abwesende untrennbar mitanwesend ist, und von dem [illegible], der allein die Wahrheit schaut, als mitanwesend geschaut wird: und in diesem Ganzen hat alles Seiende die Fuelle seines Seins” (K. Riezler, *op. cit.*, p. 49 s.). –El autor recuerda la expresión del *Eudemo* de Aristóteles (fr. 11) sobre el [illegible] de Parménides: [illegible] [illegible] [illegible], y nota que en Parménides la fórmula [illegible] significa el «plexo del ser» presente en el pensamiento, mientras que en el *Eudemo* y en el formalismo occidental indica el «concepto universal de ser».

sistemas socráticos y en Heidegger –esta observación vale para toda la filosofía occidental– el ser se ha retirado en la función auxiliar de cópula del juicio, y, en consecuencia, está completamente al servicio de la forma. Kant, en efecto, continúa: "Ser es simplemente la posición de algo o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico, es sólo la cópula del juicio". Ahora bien, el ser de la cópula es la expresión de una relación y nada más. Kant agrega: "La proposición: *Dios es omnipotente*, encierra dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia. La pequeña palabra *es* no es en absoluto por sí misma, sólo es lo que pone el predicado *en relación* con el sujeto". El autor fuerza a fondo su razonamiento: "Ahora bien, si tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (entre los cuales se encuentra también la omnipotencia) y digo: *Dios es*, o: es un Dios, no agrego ningún nuevo predicado al concepto de Dios, sino que sólo planteo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y, al mismo tiempo, el objeto que corresponde a mi concepto"[189]. Lo real, como acto y como contenido, es dado por la forma; su estructura es estructura de una forma, pertenece a la forma.

Volviendo a Platón y Aristóteles, podemos observar que la forma, del mismo modo que es el principio constitutivo del ser en sí, es también el principio, el medio y el fin de su devenir: la causalidad de la forma penetra la constitución (inteligible o real) del ser. La existencia, la realización de hecho de los seres no es un problema, sino un simple hecho garantizado por el ciclo infinito de las generaciones y corrupciones. La causalidad es planteada, y sólo tiene interés, como participación (Platón) o producción (Aristóteles) de formas. Lo hemos llamado «causalidad vertical» (descenso, caída… de la Idea) en el mundo sensible, según el sistema platónico, y «causalidad horizontal» o «educción de una forma de la potencia al acto» en el devenir físico, según el sistema aristotélico. Heidegger observa también que, en una concepción como ésa, el pensamiento se transforma en una «relación» de sujeto y objeto y presenta una estructura sintética, de manera que la verdad del ser de lo que es se remite a la relación de dos síntesis, o bien a la «conformidad» entre la síntesis de la forma (integral) –tal como es en el sujeto cognoscente– y la síntesis de la forma (real) –tal como es atribuida y remitida al objeto común.

Esta crítica afecta en el fondo al núcleo de una verdad importante, e incluso decisiva, a la que el mismo Heidegger sólo ha podido aproximarse. En efecto, él une esta desviación formalista del pensamiento griego con el pensamiento medieval cristiano (comprendido el tomismo) y el pensamiento moderno, cuya evolución, que lleva al nihilismo, demuestra hasta la evidencia ese olvido radi-

---

[189] Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II Teil, II Abschn., II Buch, III Hauptstück, 4 Abschn., A 598 s., B 626 s. (me valgo de la traducción de A. Tremesaygues y B. Pacaud, 3ª ed., Paris, 1912, p. 494 s., pero modificándola un poco).

cal del ser. El hecho es que la metafísica, realista o idealista, representa lo que es en su ser y piensa el ser de lo que es, pero no piensa en la «diferencia» entre ambos[190]. La metafísica no plantea la cuestión de la verdad del ser mismo. No pregunta, pues, cómo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Incluso es una pregunta que la metafísica no ha considerado hasta ahora, permaneció inaccesible a la metafísica como tal. Da como definición del hombre: «animal racional», lo cual vuelve a fundamentar una realidad superior (el hombre) en un género inferior (el animal). Heidegger declara que el cuerpo del hombre es algo esencialmente diferente de un organismo animal.

Observa incluso que el malentendido se explica si consideramos la significación y el desarrollo, en la filosofía occidental, de la controversia con respecto a la distinción entre *essentia* y *existentia*. Según Heidegger, la *existentia* de la filosofía medieval era entendida en el sentido de *actualitas*.

Kant concibió la *existentia* como realidad (*Wirklichkeit*) en el sentido de objetividad de la experiencia. Hegel definió la *existentia* como la Idea de la subjetividad absoluta que se conoce a sí misma. Nietzsche comprende por *existentia* el eterno retorno de lo semejante… Esas concepciones y las demás del mismo género no atienden, según Heidegger, a lo que es la característica constitutiva del ser humano, porque sólo el hombre «existe» en sentido propio, mientras que de los otros seres y de Dios mismo debemos decir simplemente que «son»[191]. De tal manera, el «*Ek-sistenz*», concebido como un éxtasis, ya no coincide, en cuanto al contenido ni en cuanto a la forma, con la *existentia* del pensamiento occidental. En cuanto al contenido, «*Ek-sistenz*» significa estar-fuera en la verdad del ser. *Existentia* (existencia), al contrario, significa *actualitas*, realidad, opuestamente a la simple posibilidad como idea. «*Ek-sistenz*» indica la determinación de lo que es el hombre en el entramado de la verdad, mientras que *existentia* es el nombre que indica la realización (*Verwirklichung*) de lo que algo es según que aparezca en su idea. La proposición «el hombre ex-siste», no responde pues en absoluto a la pregunta sobre si el hombre es o no efectivamente, sino que responde a la pregunta sobre la «esencia» del hombre. Esta esencia no se determina por lo inferior y desde afuera, como *animal racional*, sino desde adentro de su constitución, como «relación del ser» (*Bezug des Seins*) con la esencia del hombre, como «el lugar de la verdad del ser» (*als*

---

[190] Cf. *Sein und Zeit*; Halle a. S., 1927, p. 230; *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, 1929, p. 8; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, p. 225.

[191] "Das Seiende, das in der Weise des Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht" (*Was ist Metaphysik?*, Einleitung, 5ª edic., p. 14 s.).

Ortschaft der Wahrheit des Seins)[192]. Heidegger dice también que el malentendido es evidente en Sartre cuando afirma que la existencia precede a la esencia. Sartre toma los términos *existentia* y *essentia* en el sentido de la metafísica, que, después de Platón, enseña que la *essentia* precede a la *existentia*, pero sólo invierte su relación, demostrando así completamente que permanece encarcelado en la misma situación de olvido del ser. Por otra parte, Heidegger agrega que, aun cuando se considere la relación de *essentia* y *existentia* en el sentido de las controversias de la Edad Media o en el sentido de Leibniz y otros, es necesario preguntarse con qué significado de ser se presenta al espíritu esta distinción en el ser como distinción entre *esse essentiae* y *esse existentiae*. Más bien esta distinción domina todas las encrucijadas de la historia occidental y de toda la historia europea[193]. Ello es posible, pero Santo Tomás habla siempre de la composición (y distinción) de *quod est* y *esse*, de *forma* y *esse*, de *essentia* y *esse*… y el *esse* es en ella el acto □□□□□□□□□□□□□□□□[194]. Es el acto del ser en cuanto principio de consistencia y de subsistencia, como acto de la esencia, que es, en consecuencia, su «potencia», su capacidad real, su naturaleza material o espiritual. En cuanto acto y perfección de su potencia, el *esse* precede y trasciende la forma y la esencia. Es el Acto primero emergente, y, en consecuencia, puede servir de determinación suprema de Dios (*Esse ipsum*, *Esse subsistens*…) según el texto del *Éxodo* (3, 14) al cual, como fórmula, también Hegel se mantendrá fiel. En las concepciones antitomistas, la existencia es el «hecho» que atañe a la criatura en su llegar al ser, por ello no es principio, sino resultado.

En el pensamiento moderno, la existencia (*Dasein*) es el momento del por-sí de la conciencia que sale hacia lo otro. Es, pues, definida como «ser-para-otro»[195]. También Heidegger permanece esencialmente fiel a esta fórmula. El ser es, en efecto, para Heidegger, no el acto como principio, sino acto como

---

[192] Cf. *Brief über Humanismus*, Bern, 1947, pp. 68 ss. *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, 5ª ed., Frankfurt am Main, 1949, p. 13. Heidegger recuerda allí expresamente el principio fundamental que ya se encuentra en *Sein und Zeit*, 1927: "*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz*" (p. 42) y "*Die 'Substanz' des Menschen ist die Existenz*" (pp. 117, 212, 314). Declara que su «cambio de dirección» (*Kehre*) no indica un cambio de punto de vista con respecto a *Sein und Zeit*, sino una profundización de la problemática del olvido del ser, que allí había sido denunciada.

[193] *Brief über Humanismus*, p. 72.

[194] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., p. 199 s. Para ello debemos convenir en que la crítica de Heidegger, de *Vergessenheit des Seins*, es inoperante con respecto a la metafísica tomista (cf. L. De Raeymaeker, *Zijn en Absoluutheid*, Tijdschrift voor Philosophie, 20 (1958), pp. 179 ss.).

[195] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Buch. I, Absch. I, Kap. 3; ed. Lasson, Bd. I, p. 149.

actitud, y estructura de la subjetividad del ser particular que es el hombre; y la existencia es adopción de una actitud por parte del hombre. La *Ek-sistenz*, en efecto, según el principio fundamental que hemos recordado, es propio del hombre, y lo define en su «sustancia»; significa "la manera (*Weise*) en la cual el hombre se presenta en el ser, y la presencia ex-tática en la verdad del ser". La fórmula *Sein und Zeit*, según la cual el hombre es «arrojado al mundo», ha dado lugar a otra según la cual "el hombre es más bien «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, de manera que, ex-sistiendo así, conserva la verdad del ser, de modo que lo que es aparezca como ente en la luz del ser". En ese sentido el hombre es llamado: «pastor del ser»[196]. Así pues, el ser de Heidegger se remite a la esencia del hombre, puesto que únicamente al hombre le pertenece el «ex-sistir», como ya lo hemos dicho, y no a los seres (piedras, plantas, ángeles…), incluso tampoco a Dios; esos seres no «ex-sisten», «son».

* *
*

Así pues, según nuestro parecer, la noción de Heidegger sobre el ser también termina sobre las huellas del olvido del ser, que ha caracterizado el desarrollo del pensamiento occidental desde Platón hasta Nietzsche. Lo podemos deducir de la relación orbital o de la reciprocidad esencial que Heidegger establece entre el ser y lo que es[197], lo que incluso hace recordar vivamente la posición hegeliana. Se podría encontrar una estructura circular semejante, pero en sentido inverso, en el par *essentia-existentia* de la filosofia occidental, pero no se aplica de ninguna manera a la distinción tomista de *essentia* y *esse*. Para Aristóteles, para la tradición esencialista occidental, e incluso para Heidegger, el «ser solo» no es y no significa nada sin la forma o la esencia de lo que es, y el ser vacío, que comienza con Hegel, es el punto extremo de este formalismo: el ser pertenece a la esencia (ya sea naturaleza o espíritu). Santo Tomás, y sólo él, proclama la emergencia absoluta del *esse* como acto de todos los actos y de todas las formas. Formas y actos «recaen», pues, en la condición de potencia o

---

[196] *Brief über Humanismus*, p. 75.

[197] Véase ahora la última fórmula: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en «Identität und Differenz», Pfullingen, 1957, p. 66 s.

de «capacidad» receptiva del acto de ser[198]. Del mismo modo que la forma precede a la materia y la trasciende, el *esse*, que es acto y perfección de la esencia, precede a la forma y a la esencia cuyo acto es. Este *esse*, que forma la médula íntima de la metafísica tomista de la participación, ha permanecido desconocido y extraño a la especulación de Heidegger. Pero quizá no haya nada más útil que esas investigaciones de Heidegger para incitarnos hoy a repensar el sentido especualtivo original del *esse* tomista, y a constatar su fecundidad para profundizar la originalidad del ser del hombre en sus relaciones con el Absoluto.

Para quien no quiere detenerse en cosas antiguas, es necesario admitir que la obra de Heidegger, y especialmente la posterior a la segunda guerra mundial, tiene un gran poder de seducción para dar el «paso hacia atrás» (*Schritt zurück*), hacia el fundamento de la metafísica tomista, constituido por el *esse*, acto emergente, y para explicar así el sentido de la causalidad. Vemos que es precisamente Santo Tomás quien reconoce la exigencia especulativa del ser parmenídeo, y lo hace mucho mejor que Heidegger. Este último tiene no obstante el gran mérito de haber reivindicado el □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ de Parménides contra la desviación formalista, que comenzó con Platón y Aristóteles, y contra las deformaciones idealistas antiguas y nuevas. Las etapas principales del *esse* tomista, o si se prefiere, del «parmenidismo tomista», parecen ser las siguiente: el *sum qui sum* bíblico (*Ex.*, 3, 14) en su contexto creacionista (*Filón*) y conformemente con la tradición patrística, la dialéctica platónica de la participación como método, y el descubrimiento metafísico aristotélico del acto y la potencia como instrumento de análisis y de semántica[199]. Santo Tomás amalgama tres momentos y los hace compenetrarse, cuando deja a uno desbordarse sobre el otro, en un entramado noético que se hace cada vez más evidente y decisivo con la evolución de su obra, y al cual no se encuentra nada semejante en toda la historia del pensamiento occidental. Así logra invertir la dirección de este pensamiento, lo que no logra Heidegger, a pesar de todos sus esfuerzos, y llega a mostrar en el *esse* el acto □□□□□□□□□□□□□□□ del ser y el fundamento (*Grund*) de la causalidad. Así se explica la conexión íntima que su concepción puede establecer entre la esencia de Dios, comprendida como *esse subsistens*, y su causalidad con los caracteres de universalidad intensiva, plenitud y totalidad, que le son propios.

---

[198] "Ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans; nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simplicius est quam ipsa vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum" (*Comm. in lib. de Div. Nom.*, c. V, lect. I, n. 635). –Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 199 ss., 338 ss.

[199] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 5 ss., pp. 315 ss.

Con relación a ello, también me parecen útiles algunas sugerencias de la última obra de Heidegger, por el interés creciente que demuestra con respecto al problema de Dios. El problema de Dios se hizo presente en Heidegger, como se ha dicho, sobre todo por Nietzsche, en cuanto al aspecto negativo, y por Hölderling, en cuanto al aspecto positivo[200]. Para este último, quien remite todo al Absoluto, la «medida con la cual se mide el hombre» es la divinidad. En una de sus últimas poesías –que Heidegger analiza– se pregunta: ¿Dios es, pues, desconocido? Evidentemente no: puesto que fue la medida, ¿cómo podría serlo aún, siendo desconocido? Sin embargo, dice Heidegger –y esto debe ser destacado y recordado– Dios es en cuanto El que es, desconocido para Hölderlin; y, precisamente *en cuanto desconocido*, es la medida para el poeta. Es evidente, además, que aquello con lo cual se mide el hombre, debe ser comunicado (*mitteilen*), debe aparecer: "Pero si aparece, es conocido. Sin embargo, Dios es desconocido y, no obstante, la medida. Más aún, agrega Heidegger, lo desconocido persistente de Dios, en la medida en que muestra lo que es, debe aparecer como lo desconocido persistente. La *manifestabilidad* de Dios, no precisamente Dios mismo, está llena de misterio"[201].

Continuando sus reflexiones sobre la trama noética de Hölderlin, Heidegger se apoya con insistencia en la observación de que Dios aparece mediante el cielo (*Himmel*), y esta aparición consiste en un desocultamiento (*Enthüllen*) que deja aparecer lo que está oculto. Pero no se deja ver, intentando arrancar lo que está oculto de su secreto, sino sólo en lo que lo oculto se mantiene en su secreto. Así, el Dios oculto aparece como el desconocido mediante la manifestabilidad del cielo. Esta aparición es la medida con la cual se mide al hombre. De esta manera, Dios, el Desconocido, por la intermediación del cielo, que es extraño a Dios y familiar al hombre, se manifiesta y se oculta a la vez. En esta exteriorización Dios muestra su eterna proximidad[202].

Ya no cabe duda, el problema de Dios y, por consiguiente, el de la última cualificación del ser, y el de la fundamentación de la verdad, atormenta el pensamiento de Heidegger en lo más recóndito. Nos parece que incluso ha intentado dar un paso hacia delante en su último estudio sobre Hegel. Si la cosa (*Sache*) del pensamiento es lo que es en cuanto tal, es decir, el ser, entonces esta cosa del pensamiento, el ser como fundamento, sólo será concebida como fun-

---

[200] Cf. *Dall'essere all'esistente*, en particular pp. 393 ss.

[201] "Erscheint es aber, dann ist es bekannt. Der Gott ist jedoch unbekannt und ist dennoch das Mass. Nicht nur dies, sondern der unbekannt bleibende Gott muss, indem er *sich* zeigt als der, der Er ist, als der unbekannt Bleibende erscheinen. *Die Offenbarkeit* Gottes, nicht erst Er selbst, ist geheimnisvoll" («…*Dichterisch wohnet der Mensch*», en «Vorträge und Aufsätze», p. 197).

[202] "In der Befremdung bekundet er [Gott] seine unlässige Nähe" (*loc. cit*., p. 201).

damental cuando el fundamento sea pensado como fundamento primero: □□□□□□□□□□□□□□. La cosa primaria del pensamiento se manifiesta como cosa-base (*Ur-sache*), Causa Primera, que corresponde al segundo plano fundamental de la *ultima ratio*. Heidegger concluye que el ser de lo que es es concebido en el sentido de fundamento de manera fundamental (*gründlich*) únicamente en cuanto *causa sui*. Así, observa Heidegger, se ha significado el concepto metafísico de Dios y la metafísica es teológica porque es onto-lógica. Declara expresamente que esta manera de proceder es parcialmente justificable, pero que sigue siendo insuficiente para la discusión sobre la esencia de la metafísica[203]. Precisamente la metafísica en cuanto piensa lo que es como tal en el todo, se representa lo que es desde el punto de vista de los seres diferentes en lo diferente, sin prestar atención a lo diferente de la diferencia. Lo diferente se manifiesta como el ser de lo que es en general y como el ser de lo que es en el más alto grado. Y Heidegger continúa: puesto que el ser aparece como fundamento, lo que es es lo fundado, pero lo que es en el grado supremo es lo que fundamenta, en el sentido de Causa Primera. Cuando la metafísica piensa lo que es con respecto a su fundamento común a todo lo que es como tal, es Lógica como Onto-logía. Cuando piensa lo que es como tal en el todo, es decir, con respecto a lo que es en el más alto grado, y que funda todo, en ese momento es Lógica como Teo-logía[204].

Así pues, Heidegger admite que la consideración de la concepción onto-teológica de la metafísica indica el posible camino para responder a la pregunta sobre la esencia misma de la metafísica: ¿cómo entra Dios en la metafísica? Pero el ser, que es su fundamento, a su vez exige en la metafísica una fundamentación, es decir, exige ser causado por la cosa originaria, y eso es la causa en cuanto *causa sui*. Ése es también el nombe exacto de Dios para la filosofía. Heidegger infiere que el hombre no puede ofrecer oraciones ni sacrificios a un Dios como ése. No puede caer de rodillas en acto de veneración ante la *causa sui*, ni presentarle la música o la danza. De tal manera que el pensamiento privado de Dios, que debe abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui*, está quizá más cercano al Dios divino. Lo que significa únicamente que un pensamiento como ése es más libre para él (es decir, para Dios, si lo entiendo bien) que si considerara verdadera la onto-teo-logía[205].

La posición de Heidegger parece bastante clara: atribuye en general a toda la metafísica el concepto de Dios *causa sui* de Spinoza, al cual llegó la filosofía occidental en la cima de su desviación formalista por el racionalismo. Cual-

---

[203] Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, *loc. cit.*, p. 70 s.

[204] Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, *loc. cit.*, p. 67.

[205] Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, *loc. cit.*, p. 70 s.

quiera puede ser responsable de ese concepto, pero en todo caso no es Santo Tomás, quien ha comprendido exactamente la «diferencia» entre el ser y lo que es, demostrando que el *Esse* es el Acto puro y el «fundamento» (*Grund*) de la realidad de toda participación.

* *
*

Al final de esta investigación se nos podrá preguntar si, en la formación especulativa de Santo Tomás, la noción de *esse* permanece en primer plano, o bien la de participación. Pero, si el problema es planteado en esos términos pierde su importancia, porque la metafísica de la participación tiene, en todos sus aspectos, estáticos y dinámicos, su fundamento en la noción de *esse* intensivo. Por otra parte, el mismo *esse* se organiza como acto emergente en las diversas fases de la metafísica, gracias a la virtualidad y a la riqueza heurística de la noción de participación. Una noción desborda, por decirlo así, sobre la otra, y se ve formar el círculo de la filosofía, que Hegel investigaba, por la pertenencia conclusiva del ser a sí mismo.

Con esta perspectiva se nos hace posible establecer la correspondencia entre el orden estático-constitutivo del ser y el orden dinámico-productivo de la causalidad, en función de la noción de participación, que funda y vuelve a unir ambos órdenes en el círculo del ser y del pensamiento.

CONCLUSIÓN

PARTICIPACIÓN Y CAUSALIDAD

A. *El orden estático de la constitución del ser*

1. En primer lugar, hay una participación como «composición trascendental» de esencia y *esse* («*actus essendi*»), propia del tomismo. Ella establece la «diferencia» ontológica radical del *esse* con respecto a lo que es, y la diferencia metafísica entre criatura y Creador. La esencia, concebida como «determinación» del ser, permanece evidentemente en el orden predicamental en relación con el género y la especie. Es el ser lo que se establece en el orden trascendental, gracias a la referencia al *esse* intensivo emergente del *actus essendi* que implica. Cuando se dice que el *actus essendi*, participado concretamente por la esencia, es un acto finito, adaptado a la esencia misma, y que, por consiguiente, pertenece también al orden predicamental, la observación no es completamente exacta. Es verdad que el *actus essendi* propio del ser concreto es finito, tanto como la esencia de la cual es su acto. Pero la referencia, o la resolución teórica que conduce a la determinación de la composición general –de esencia y *esse*– del ser finito como tal, conduce directamente al *esse ipsum* como acto □□□□□□□□□□□□□□□, es decir, como Uno, Simple, Infinito…, con respecto al cual la composición de esencia y *esse* constituye precisamente la «*Diremtion*» originaria[1]. En la participación trascendental como composición, la totalidad que funda la «*Diremtion*» de la participación es la plenitud de perfección del *esse* en su calidad de acto intensivo con respecto al cual cualquier ser finito y cualquier perfección genérica, específica e individual, se presenta como participación:

> "Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in aliis speciebus invenitur; ut cuiuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis

[1] "Id autem erit solum vere simplex, quod non participat *esse*, non quidem *inhaerens*, sed *subsistens*. Hoc autem non potest esse nisi unum... Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus" (*In Boeth. De Hebd.*, lect. 2, ed. De Maria, III, p. 397 s.).

universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis"[2].

2. La participación, entendida como «composición predicamental», tiene como fundamento las perfecciones genéricas y específicas, consideradas en su ámbito como «totalidades intensivas» de ser, especialmente los géneros con respecto a las especies, y éstas con respecto a los individuos. Si bien tanto el género como la especie expresan en el orden lógico-formal una formalidad indivisible e idéntica, no obstante, en el orden real, las diversas especies de un género son, entre sí, unas más perfectas que las otras, y del mismo modo los individuos son unos más perfectos que los otros, dentro de los límites de la misma especie[3]. La primera participación, la que va del género a la especie, podría ser llamada primaria, y la que va de la especie a los individuos, participación predicamental secundaria. En ambos casos se trata de una verdadera participación, que en cada caso apela a una composición propia. La «*Diremtion*» del género en sus especies resulta de la composición real de sustancia y accidentes, que es la composición predicamental de la criatura en cuanto tal, y que se corresponde con la composición de esencia y *esse* en el orden trascendental. La «*Diremtion*» de la especie en los individuos remite a la composición de materia y forma, propia de las sustancias corpóreas. La participación predicamental se plantea, pues, con respecto al «modo de ser» o al «modo de poseer» cierta formalidad, y no con respecto a la formalidad misma, que es lo que es y consiste *in indivisibili*. Pero, habiendo visto que esas formalidades (géneros, especies) no existen en sí sino sólo en sus participaciones concretas respectivas, en las cuales hay modos y grados de perfección, es necesario admitir que se trata de una verdadera participación, y que ésta nace de la relación implícita con el ser, es decir, precisamente en cuanto las especies son consideradas como «modos de ser» del género, y los individuos como «modos de ser» de la especie[4]. En un aristotelismo cerrado a la noción de participación, la «*Diremtion*» del género en sus especies no es nada más que una *diéresis* formal, y la multiplicidad de los individuos en una especie sólo es un simple hecho, un dato irracional de dispersión casual de la perfección específica; el género sólo se realiza en la expansión de las especies, y la especie (material) sólo existe en la multiplicidad de los individuos.

---

[2] *De Ver.*, q. II, a. 2.

[3] En el ámbito formal estricto, la participación es, en la constitución de la especie, por así decirlo, enmascarada, según el principio aristotélico de que «*substantia non suscipit magis et minus*» (*Metaph.*, VIII, 3, 1044 a 9), y en ese sentido es necesario decir que… «id a quo aliquid habet speciem oportet manere fixum et stans in indivisibili» (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 52, a. 1).

[4] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2^{a} ed., pp. 145 ss., 161 ss.

El texto tomista fundamental explica ante todo la diferencia entre ambos planos de la participación predicamental (el real y el lógico):

"Dicitur autem aliquid de aliquo dupliciter. Uno modo substantialiter, alio modo per participationem. Est ergo quaestio utrum entia sint bona per essentiam, vel per participationem. Ad intellectum huius quaestionis considerandum est, quod in ista quaestione praesupponitur quod aliquid esse per essentiam et per participationem sint opposita. Et in uno quidem supradictorum participationis modorum manifeste verum est: scilicet secundum illum modum quo subiectum dicitur participare accidens, vel materia formam (est enim accidens praeter naturam subiecti, et forma praeter ipsam substantiam materiae): sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc verum est quod species participat genus".

La diferencia entre la concepción platónica y la de Aristóteles se hace evidente con respecto al tema de la participación:

"Hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis, et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente praeter differentiam hominis, nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari"[5].

3. La participación predicamental estática es, pues, la repercusión de la «*Diremtion*» en el orden formal, y remite a la participación trascendental como fundamento metafísico. Asimismo, la composición predicamental de materia y forma, e incluso más generalmente la de sustancia y accidentes, supone la composición trascendental de esencia y *esse*. Hay, pues, una doble «*Diremtion*», una doble participación y una doble composición:

"Divisio naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturae humanae quae non est suum esse sed accipit ipsum in supposito suo; unde in diversis hominibus est secundum diversum esse, tum ex modo distinctionis quia personae humanae distinguuntur per materiam quae est pars essentiae"[6].

Un texto anterior es aún más claro:

"Eius in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quandocumque dividitur essentia alicuius per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum esse. Ergo impossibile est eius in quo

---

[5] *In Boeth. De Hebd.*, lect. 3; De Maria, III, p. 40 s.; Taur., n. 42 ss., p. 401.

[6] *In I Sent.*, d. 23, q. I, a. 4; Mand., I, 566.

non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari"[7].

Esta doctrina es un verdadero principio en el tomismo, y sirve para distinguir las procesiones divinas de las procesiones creadas:

"Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt. –a) Primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes; unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. –b) Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est eis natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: *Qui est*, ut patet *Exod*., cap. III, 14, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. –c) Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. –d) Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem"[8].

La correspondencia racional entre los diversos momentos de la estructura de lo finito (participación, composición, dependencia real, analogía…) está siempre ordenada y gobernada por el *esse*, acto intensivo emergente.

B. *El orden dinámico de la producción del ser*

1. En primer lugar debemos considerar la «causalidad trascendental» de la producción del *esse commune* de toda la creación. Aquí, Santo Tomás ha retomado por su propia cuenta, invirtiéndolo en cierto modo, el principio del ema-

---

[7] *In I Sent.*, d. 2, q. I, a. 1; Mand., I, 60. –Cf. *ibid.*, a. 4, ad 1 el principio de la «*Diremtion*» trascendental: "In creaturis differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse; et propter hoc potest esse una numero in pluribus suppositis" (Mand., I, 74).

[8] *De Pot.*, q. 2, a. 1.

natismo: *ab uno non provenit nisi unum*, que daba la justificación teórica del politeísmo, como lo destaca Santo Tomás[9]. No hay ninguna duda de que el momento trascendental de la creación afecta al ser finito en su completa realidad de esencia y *esse*:

> "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti"[10].

Sin embargo, desde el punto de vista de la fundamentación trascendental, la posición de la esencia difiere de la del *esse*, aunque ambas surjan de la nada por el mismo acto creador divino:

> "Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam [quidditas] esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia"[11].

El tomismo no parece admitir dudas con respecto a este orden: las esencias creadas devienen de la esencia divina por la intermediación de las Ideas divinas, y, de esta manera, esa derivación sigue formalmente la relación de ejemplaridad. A continuación, toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que llega a ser actualizada por el *esse* participado que recibe. Así, su actualidad es dada por la «mediación» del *esse*. El *esse* es el acto que constituye el término propio de la causalidad trascendental (creación, conservación…), y, en virtud de la causalidad directa sobre el *esse*, Dios actúa inmediata y totalmente en todo agente. Así, la derivación del *esse* participado partiendo del *esse* por esencia es concebida, en la metafísica en general, como acto fundado por el Acto fundante. En efecto, el *actus essendi* participado, precisamente en cuanto participado, es intrínsecamente dependiente de Dios, permaneciendo siempre, como acto y en acto, en la metafísica en general, después

---

[9] Cf. *In I De Causis*, lect. 3; S., 18, 14 ss.

[10] *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17. –Cf. Véase más adelante la situación análoga de la materia con respecto a la forma: "Ratio illa [ob. 3: 'omnis actio terminatur ad aliquem actum…'] probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu" (*Op. cit.*, q. III, a. 5, ad 3).

[11] *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 2. He aquí un texto paralelo, que presenta un orden inverso: "Creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitatis absoluta, et haec non sunt essentia rei" (*De Ver.*, q. XXI, a. 5, ad 5). La posición metafísica de la esencia está pues subordinada al *esse*: "Hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius, cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus" (*loc. cit.*, ad 6).

de que ha sido creado y mientras no es aniquilado. Por ello, Dios posee el privilegio de ser «*causa τοῦ esse*» por propiedad intrínseca.

2. La «causalidad predicamental», al contrario, tiene como objeto el *fieri*, es decir, el devenir o el desarrollo de la realidad creada dentro de los límites de los géneros y las especies. La metafísica tomista hace valer en ese ámbito el principio *forma dat esse*, que parece invertir la relación de causalidad que se manifiesta en el orden tascendental. Es evidente que la forma es el acto propio de la esencia de las cosas finitas, gracias al cual cada una posee su grado de realidad y de perfección, y, por consiguiente, se hace capaz de recibir el *actus essendi*. El principio, que sin duda alguna tiene origen aristotélico, tiene una doble significación. En primer lugar, *forma dat esse formale sive specificum*, en cuanto es el acto constitutivo, ya sea solo (en las sustancias simples), o bien con la materia (en los cuerpos) de toda esencia real; y, en este caso, ya sea que se la considere como «*forma partis*» (por ejemplo, el alma) o bien como «*forma totius*» (por ejemplo, la humanidad). En este sentido, el principio significa «*forma dat esse formale*» o bien constituye el ser predicamental en su grado ontológico, pero en el orden real, en cuanto la esencia hace ser, y la forma es el principio *quo* determinativo de la esencia: «*comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse*». En otro sentido, más propio, y al mismo tiempo unido al primero, debemos decir que *forma dat esse*, en cuanto es sólo la esencia real determinada por la forma como acto formal, es el verdadero sujeto del *actus essendi*:

> "Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est *complementum substantiae*, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis"[12].

La forma es, sin duda, causa verdadera del *esse*, pero en su orden propio, en cuanto es el «mediador» predicamental entre el ser finito causado y el *esse per essentiam*, que es la Causa Primera. Ambos aspectos se presentan pues según el siguiente orden:

"Est autem *duplex causa essendi*, scilicet forma per quam aliquid actu est, et *agens* quod facit actu esse... –a) Manifestum est quod in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali per quam aliquid habet esse in actu; sicut enim generatio quae est via ad esse, est per acquisitionem formae, ita corruptio quae est via ad non esse, est per amissionem formae. –b) Si igitur substantia stans per essentiam suam corrumpere-

[12] *C. Gent.*, II, 54: tertio.

tur, oporteret quod separaretur a sua causa formali, sed sua forma est sua essentia, ergo separaretur a sua essentia, quod est impossibile. –c) Videmus enim quod *res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam*; et ideo substantia cuius tota essentia est forma, habet per seipsam relationem semper ad causam suam et non causatur ista relatio in huiusmodi substantia per aliquam aliam formam"[13].

De esta manera, mientras la causalidad trascendental representa el aspecto platónico, el principio «*forma dat esse*» expresa el aspecto aristotélico de la causalidad predicamental.

3. La forma es el *principium quo* predicamental, tanto del ser como del obrar. El *principium quod* es el singular subsistente: Pedro, Pablo…; y, asimismo, el término adecuado propio de la causalidad predicamental es la sustancia concreta singular, en virtud de la unidad de lo concreto que tiene su origen en la forma sustancial. Por ello, Santo Tomás ha defendido la unidad de la forma sustancial como uno de los fundamentos de su metafísica. Puesto que *forma dat esse*, si existieran dos o muchas formas sustanciales en una misma sustancia, habría muchos seres en ella, y la unidad de la sustancia misma se perdería. El objeto o el término propio de la causalidad predicamental es, ante todo, la producción de la naturaleza o esencia propia (*homo generat hominem*) en otro sujeto, según su particularidad singular, y no la producción de la naturaleza como tal, acción propia de Dios. Podemos concluir de ello que la causalidad predicamental presupone la causalidad trascendental, y, así, la causalidad divina penetra, como fundamento, la causalidad predicamental. Una vez más se podría hablar de inversión del principio neoplatónico de la emanación, en cuanto la criatura también es causa principal en su orden, no obstante, en función del soporte dado por la causalidad divina. También se puede ver un paralelismo entre este segundo aspecto de la causalidad predicamental y el primero, expresado por la fórmula *forma dat esse*. Se ha visto, en efecto, que "*Forma* est causa essendi et agens; unde agens in quantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi"[14] –es el aspecto predicamental de la causalidad. Asimismo, Dios es causa propia del *esse*, pero al mismo tiempo también de la criatura:

> "In omnibus causis agentibus ordinatis, id quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis… In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum et ultimum in generatione; nam eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse pro-

[13] *In Liber De Causis*, lect. XXVI; S., 128, 3 ss. –Véase más arriba la documentación de las fórmulas de esta doctrina: pp. 293 ss. y 321 ss.

[14] *Sum. Theol.*, Iª, q. 75, a. 5, ad 3.

prius effectus primi agentis, scilicet Dei. Et *omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt virtute divina*"[15].

El ciclo de las causas se traba en una convergencia con una armonía metafísica admirable:

a) "Secunda causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari".

b) "Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem; prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius".

c) "Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite; sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis"[16].

Entonces, podemos pasar sin inconvenientes al problema tan maltratado, y ya demasiado discutido, del «concurso» de la causalidad divina en la libertad creada. Ya hemos tenido la ocasión de decir que la voluntad creada es verdadera causa principal de la elección, como causa segunda, que, por consiguiente, presupone la influencia de la Causa Primera. Ésta es, *a fortiori*, causa principal e incluso total, en su orden, es decir, en el orden trascendental, que afirma en su raíz el ser y el obrar que sigue al ser. Basta con releer la fórmula más penetrante:

"Quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur"[17].

Así pues, la relación no está precisamente en el «concurso» de Dios con la libertad creada, sino en el hecho de que Dios, del mismo modo que es el fundamento del *esse* en la criatura, también lo es de su actuar, en el sentido de que abarca la facultad y el acto mismo de la libertad en su totalidad e integralidad[18].

---

[15] *C. Gent.*, III, 66, Adhuc 1. Cf. *ibid.*, Item.

[16] *De Ver.*, q. XXII, a. 2.

[17] *Sum. Theol.*, Iª, q. 105, a. 5. –Véanse las páginas luminosas que ha consagrado a la causalidad metafísica del acto de ser, L. De Raeymaeker, *Les causes et la causalité absolue*, Revue philos. de Louvain, 55 (1957), pp. 156 ss.

[18] Kierkegaard enuncia un principio igualmente profundo en un texto del Diario de 1846, que comienza por la siguiente declaración: "Lo más elevado que se puede hacer por un ser, muy

C. *La semántica de la participación: la analogía*

1. Para hacer más simples las cosas, primero está la «analogía de proporcionalidad», que considera los seres (la criatura y el Creador, los accidentes y la sustancia) desde el punto de vista estático, es decir, según el respectivo contenido de realidad que poseen *in facto esse*. Es una consideración exclusivamente formal, pero no obstante legítima, y que se encuentra al final de la síntesis especulativa. En la concepción tomista de lo real no da lugar a ninguna duda: la estructura propia de la criatura es la de un ser por participación, mientras que la de Dios es la del *esse per essentiam* o *esse subsistens*. La criatura es ser por participación en dos niveles, o bien dos veces: en el orden trascendental, estando compuesta por esencia y *esse*, y por naturaleza y subsistencia; en el orden predicamental, estando compuesta por sustancia y accidentes (eventualmente también por materia y forma). En cuanto compuesta por esencia y *esse*, la sustancia creada está en el extremo opuesto a Dios, que es el *esse subsistens*, y ambos extremos (criatura - Dios) se revelan en un primer momento como inconmensurables. Pero, habiendo visto que la «esencia» de la criatura tiene también su propio «*actus essendi*» participado, su ser efectivo en acto no se apoya en una simple relación de dependencia extrínseca, sino que está fundada en el acto de *esse* que ella participa, y que es el término propio de la causalidad divina. Así pues, ambas proporciones se corresponden: del mismo modo que al ser por esencia corresponde el *Esse* por esencia como acto, al ser por participación

---

superior a todo lo que un hombre podría hacer, es hacerlo libre. Con el fin de poder hacerlo, es necesario precisamente tener la omnipotencia. Ello puede parecer extraño, puesto que la omnipotencia debería hacer las cosas dependientes. Pero cuando se quiere comprender exactamente la omnipotencia, se ve que comprende precisamente la propiedad de recuperarse en la manifestación de esa omnipotencia, de manera que la cosa creada pueda, exactamente por esta razón, ser independiente mediante la omnipotencia. Por ello, un hombre nunca puede hacer completamente libre a otro hombre. Quien posee el poder, está atado precisamente por él, y siempre tendrá una falsa relación con respecto a aquél a quien quiere hacer libre. Por otra parte, en todo poder finito (dones naturales, etc.) hay un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recuperarse cuando se da, y esa relación constituye precisamente la independencia de quien recibe" (*Papirer*, VII A 181). Es extraño que el mismo principio se vuelve a encontrar en Hegel en relación con una evocación predilecta de Platón y Aristóteles sobre el pensamiento de que «Dios no es envidioso». Agrega: "*Gott verliert sich nichts wenn er sich mitteilt*. Gott offenbart sich, gibt sich zu erkennen. Es ist also dies Wissen des Subjekts ein Verhältnis, das von Gott ausgeht; und von Gott aus ist es das absolute Urteil, das er ist als Geist für den Geist. Der Geist ist wesentlich, für den Geist zu sein, und ist nur Geist, sofern er für den Geist ist" (*Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Bd. I, p. 201. La cursiva es nuestra).

corresponde como acto el *esse* participado. Por otra parte, la sustancia posee el modo de ser principal (subsistencia) y los accidentes tienen el modo de ser secundario (inherencia). Desde esta perspectiva estática, se podría decir que la esencia hegeliana constituye el «momento negativo» desde el punto de vista dialéctico[19]. La esencia, en efecto, es el ser tal, y un tal que no es el Ser; es el ser según un modo determinado y finito (género-diferencia) distinto de lo Infinito… Gracias a la esencia, el ser es puesto «fuera» del ser, es ex-sistente, mientras que «Dios es» –como lo observa Kierkegaard de acuerdo con Santo Tomás[20]. Pero Santo Tomás concibe la esencia de manera completamente distinta a Hegel, basándose de la creación del ser partiendo de la nada. La esencia es un positivo-negativo, porque expresa el modo y el grado de la participación del ser, y lo expresa de una manera positiva, gracias a la derivación por «imitación» de las Ideas divinas. Ello permite que lo que existe se aleje de la nada y la supere efectivamente, de manera que la nada no entre directamente, como para Hegel, en la constitución dialéctica de lo finito, sino indirectamente, debido a su limitación. Ésta no es una total negación, como para Spinoza y la metafísica idealista, sino un límite que presenta, por decirlo así, una doble intencionalidad: hacia la nada, con respecto a la cual lo finito ex-siste, y hacia el Ser, en el cual in-siste. Puesto que lo finito es ente pero no el Ser, no es el Ser ni la nada; en cuanto que ente se aleja de la nada, pero al mismo tiempo indica en sí el Ser como lo Otro, precisamente por el momento positivo-negativo de la esencia. A este aspecto de la esencia se remite principalmente la analogía estática de proporcionalidad, expresada en la tensión de *similitudo-dissimilitudo*, según el principio de la «caída» vertical del ser, que al mismo tiempo es expansión multiforme de la inagotable plenitud divina. Exactamente por esta analogía estática de proporcionalidad los seres obtienen, según su orden, su consistencia propia de seres, por el hecho de que cada ser consiste en su propia esencia, que es actualizada por su «propio» acto de ser participado. Esto es completamente distinto en las metafísicas de inspiración dionisiano-aviceniana, para las cuales Dios mismo es el *esse* de lo que existe. Al contrario, para Santo Tomás, que en esto está de acuerdo con la exigencia de Heidegger, la «diferencia» entre el Ser

---

[19] "Das Wesen ist das *aufgehobene Sein*. Es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, aber insofern es die *Negation* der Sphäre des Seins überhaupt ist" (*Wissenschaft der Logik*, II Buch, I Abschn.; I Kap., A; ed. Lasson, Bd. II, pp. 7 ss.).

[20] "Gud taenker ikke, han skaber; Gud existerer ikke, han er evig. Mennesker taenker og existerer, og Existens adskiller Taenken og Vaeren, holder dem ude fra hinanden i Succession" (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, II Deel, 3 Cap., § 2; S. V., VII, 321).

y el ente (lo que es) está fundada en el ser, acto intensivo emergente, que es participado de manera «diferente» en cada ser[21].

2. La analogía estática de proporcionalidad forma un par con la analogía dinámica, o de «atribución» constitutiva (intrínseca). Mientras que la primera expresa de alguna manera una relación de semejanza, la última expresa sobre todo la relación de fundamento y de dependencia de los seres con respecto al ser. Si se puede decir que la analogía de proporcionalidad subraya el momento aristotélico de la inmanencia del ser en los seres, entonces, la analogía de atribución subraya el aspecto platónico de la dependencia radical de los participantes con respecto a la perfección «separada» participada. Evidentemente esta analogía de atribución, en este sentido, funciona como «base» con respecto a la analogía de proporcionalidad, puesto que capta y expresa el ser de lo que es en su origen mismo, como acto, participado del Acto no participado. Así, se podría decir que la analogía de proporcionalidad supone la analogía de atribución, y se funda en ella. Ello quiere decir, por consiguiente:

a) El ser pertenece a la criatura (*ens per participationem*) sólo por participación del Creador (*Esse per essentiam*).

b) El ser pertenece al accidente (*ens secundum quid*) sólo por participación de la sustancia (*ens simpliciter*).

Esta pertenencia intrínseca de ambas analogías podría ser expresada con una fórmula perfecta de la siguiente manera:

> "*Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis* [«analogia atributionis constitutivae»]. *Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsume* [«analogia proportionalitatis propriae»]"[22].

La analogía de atribución constitutiva realiza, pues, la última «*resolutio*» del discurso metafísico remitiendo lo múltiple al Uno, lo diverso a lo Idéntico, los compuestos a lo Simple…, y da la respuesta, en el ámbito del creacionismo, a la objeción de la unidad de Parménides. Esta respuesta tiene la ventaja de conservar intacta la fuerza del argumento, encontrando en el lado opuesto el Ser

---

[21] "Ex hoc sequitur quod ipse [Deus] non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species. *Sed esse est diversum in diversis*" (*De ente*, c. 6, ed. Baur., p. 47, 1. –Véanse otros textos en: A. Pattin, *De Verhouding tussen Zijn en Wezenheid en de transcendentale Relatie in de 2e Helft der XIIIe Eeuw*, Brussel, 1955, pp. 27 ss.).

[22] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 7, a. 4.

uno e indivisible, que Parménides había afirmado como acto y como exigencia del pensamiento. Es necesario observar que esta recuperación del *esse* presenta en el tomismo, como etapas principales, precisamente lo que, según Heidegger, son las desviaciones que habrían llevado a la filosofía occidental al olvido del *esse*: la dialéctica platónica de la participación, la diéresis aristotélica de acto y potencia (materia y forma, sustancia y accidentes)…, de lo que se derivaría la subjetividad del ser y, por consiguiente, su pérdida irreparable en el pensamiento moderno. La inversión producida por Santo Tomás tiene su punto de apoyo y su origen en el principio creacionista, que vincula con la noción bíblica de Dios: *Sum, qui sum* (*Ex.*, 3, 14). Pero esta misma noción encuentra su fundamentación teórica última en la síntesis especulativa que Santo Tomás ha hecho con los principios opuestos de Platón y Aristóteles, mediante la noción de *esse* intensivo y la consiguiente distinción entre *esse* y esencia en las criaturas, que es propia de Santo Tomás. Éste, subrayando como corresponde la «diferencia» entre el Ser y lo que es, alcanza una «presencia» de Dios en las cosas, que en las concepciones panteístas de Dionisio, Avicena, Eckhart, Nicolás de Cusa, Spinoza, Hegel… tiene un aspecto más activo e imponente. En efecto, en estas últimas concepciones, Dios en cuanto Ser es el *Acto de las esencias*, mientras que para Santo Tomás, Dios –como *Esse per essentiam*– es principio y causa que actualiza el *esse per participationem*, que es el acto actuante y propio de toda esencia real. El fondo metafísico propio de esta analogía tiene, pues, dos aspectos o momentos: el primero, más evidente, es la fundamentación y la derivación causal total del ser participado partiendo del *Esse per essentiam*, es decir que el primero se relaciona con el segundo y desciende de él; el otro aspecto, más secreto, es la «presencia», que debemos afirmar en razón de la causalidad total, del *Esse per essentiam* en el ser participado, es decir, su «descenso» y su penetración en este último. La fórmula tomista enunciada más arriba: *per essentiam*, *per potentiam*, *per praesentiam*[23]… expresa, en el más alto grado, a la vez la quietud suprema del Absoluto que desciende a lo finito, y la dependencia total de lo finito en su ser y su obrar con respecto a lo Infinito.

Esta presencia tomista –insistimos– es mucho más íntima que la dada por los metafísicos formalistas de la esencia, porque la esencia es lo que «distingue» los seres del Ser, y porque, como hemos visto, es el principio de la «*Diremtion*», constituyendo, por consiguiente, la «diferencia» de los seres con respecto al Ser; de tal manera que la relación de Dios con la esencia como tal es la de causa ejemplar, y permanece, pues, a una distancia infinita. Al contrario, la relación de *esse per essentiam* y *esse per participationem* (el *actus essendi* participado) es de pertenencia inmediata entre acto y Acto, y en la cual la «dife-

[23] Cf. *Sum. Theol.*, Iª, q. 7, a. 1-4.

rencia» de la participación no aleja, sino que acerca. Porque ella realiza el descenso del Absoluto en lo finito, que es la presencia divina, como en el fundamento mismo de la realidad de la esencia, es decir, como en el «Fundamento del fundamento», cerrando así el círculo del Ser mismo.

3. En el ámbito de la analogía, no se puede distinguir, como en el caso de la participación estática y dinámica, una analogía predicamental y una analogía trascendental, si no es en un sentido restringido, limitando claramente la analogía predicamental a la relación de sustancia y accidentes, y reservando evidentemente la analogía trascendental a la relación de las criaturas con el Creador. Pero la terminología no parece correcta. Esta restricción se impone tanto más cuanto el término «analogía predicamental» parece contradictorio, porque el ámbito predicamental parece constituir precisamente el ámbito de la univocidad formal. En sentido estricto, la participación predicamental permanece así confinada a la esfera de la univocidad: el género se actualiza en las especies mediante las diferencias específicas, y los individuos de una misma especie convienen en los caracteres constitutivos de la especie, sin restricción, porque lo que los distingue pertenece a los caracteres individuales. En ese sentido el principio de la participación predicamental tiene pleno valor:

> "Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus, et individuum speciem"[24].

Desde el punto de vista formal, debemos decir que aquí «*ratio… convenit aequaliter*», puesto que se trata de la «*divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis*» opuestamente a la «*ratio analoga*» que es llamada «*secundum prius et posterius*»[25].

Y, sin embargo, a pesar de todo ello, esta participación predicamental no sería una verdadera participación, como lo es en realidad, si no estuviera fundada en el ser, o si no tuviera alguna relación con la analogía del ser. Esto es así particularmente cuando se consideran las especies y sobre todo los individuos, no en el plano lógico, sino en cuanto «modos de ser» de la realidad. Desde ese punto de vista real, metafísico, Pedro y Pablo participan de la humanidad, cada uno de manera diferente, es decir, según su modalidad propia, teniendo cada uno, como se ha demostrado, su *esse* diferente del *esse* del otro:

> "Huius ratio est, quia cum in re duo considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est ni-

---

[24] *C. Gent.*, I, 32, Amplius.

[25] Cf. *Sum. Theol.*, Iª-IIªe, q. 88, a. 1, ad 1.

si in una re; *unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus*: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur"[26].

Así pues, hemos defendido la analogía del ser con respecto a los individuos como si fuera su ámbito normal, puesto que el ser como tal sólo puede ser individual y singular. Así, la participación predicamental cumple la función de intermediaria y de vínculo nocional entre la univocidad formal y la analogía. Pero siempre es necesario tener presente que el «paso al límite» del ámbito predicamental al trascendental se realiza sólo mediante la referencia al *esse* emergente intensivo, único «mediador trascendental».

En resumen, en cualquier dirección siempre es necesario volver al *esse*. El *esse* es el acto del pensamiento, puesto que es el acto constitutivo del ser y de la esencia. El *esse* es el fundamento en el cual se basa, y donde se origina, la causalidad en su expansión trascendental y predicamental. El *esse*, finalmente, es el principio que ordena la predicación de lo real en su progreso desde la univocidad formal hasta la analogía real. Los tres momentos de la fundamentación de la verdad del ser se sostienen mutuamente (la constitución, la causalidad, la predicación), y los tres están atados y llenos de la relación con el *esse*.

---

[26] *In I Sent.*, d. 35, q. I, a. 4: Parm., VI, 285 a; Mand., I, 819. Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., pp. 168 ss. (La participación predicamental como univocidad formal y analogía real).